العالم الإسلامى في مهبّ التحولات الحضارية



د. أحمد داود أوغلو

تعريب وتحرير ومراجعة
د. إبراهيم البيومى

مكتبة الشروق الدولية


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET



العالم الإسلامى
فى
مَهَبّ التحولات الحضارية

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ - يناير ٢٠٠٦م

مكتبة الشروق الدولية

٩ شارع السعادة ـ أبراج عثمان ـ روكسي ـ القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٤٥٠١٢٢٩ ـ ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >

العالم الإسلامى

فى

مَهَبّ التحولات الحضارية

د. أحمد داود أوغلو

كبير مستشارى رئيس وزراء تركيا

تعريب وتحرير ومراجعة

د. إبراهيم البيومى غانم



هذه ترجمة لكتاب:

CIVILIZATIONAL TRANSFORMATION AND THE MUSLIM WORLD

Dr. Ahmet Davutoglu

Published by:

Mahir Publications Sdn. Bhd.
(A subsidiary of MAHIR HOLDINGS SDN. BHD.)
No. 7, Jalan 3/82B
Bangsar Utama, Off Jalan Bangsar
59000 Kuala Lumpur.
Tel: 03-2827372
Fax: 03-2827417

ISBN: 983-70-0313-8

تقـديـم

عندما يعتزم المرء قراءة كتاب من تأليف الدكتور أحمد داود أوغلو يكون ـ دون أن يقصد وقبل أن يعرف ـ قد قرر أن يثرى ثقافته بمسلسل من الأفكار الجديدة، وأن يُعَرِّضَ طريقته فى التفكير لتحد بالغ الشدة، وأن يعمق فى الوقت نفسه وعيه بكثير من الظواهر الاجتماعية والسياسية والحضارية التى ربما لم يلاحظها من قبل، وربما لاحظها وظن أنه أدرك مغزاها، ولكن ما إن يطالعها فى كتابات أحمد أوغلو حتى يدرك أن لها أبعادًا أخرى تفوق أهميتها ما كان يعرفه عنها من قبل، وسرعان ما يقتنع بأن عليه إعادة النظر فيها، وتجديد رؤيته لها، وتوسيع أفقه المعرفى بشأنها. ليس هذا فحسب، وإنما سيجد القارئ نفسه قد أصبح أكثر قدرة وجرأة على ممارسة «النقد الذاتى» فى أفكاره السابقة، و«النقد» فيما يقرأه، بما فى ذلك كتاب أحمد داود أوغلو؛ الذى يشحذ همة قارئه، ويدفعه لبذل كثير من الجهد قبل أن يتفق أو يختلف معه.

ولكن مثل هذه الغنائم الفكرية والعقلية لها ثمن، على قارئ أحمد داود أوغلو الذى يريد الظفر بها أن يدفعه مقدمًا، لا مؤجلاً ولا نسيئة. عليه أولاً أن يتأهب للقراءة، فيخصص لها وقتًا مناسبًا يكون الذهن فيه صافيًا، والبال غير منشغل. وعليه ثانيًا أن يتهيأ للغوص فى أعماق الفلسفة والتاريخ والسياسة والدين فى آن واحد، مهما كان موضوع الكتاب. وعليه ثالثًا أن يتحلى بفضيلتى الصبر وطول النفس وهو يتابع الفكرة الواحدة من منظورات متباينة الرؤى، ومقارنات متعددة الزوايا. وعلى البعض أن يحتسب عند الله القراءة الأولى للكتاب ـ على الأقل ـ فى سبيل إدراك مقصده من القراءة الثانية.

ينطبق ما قلناه على كتابات أحمد داود أوغلو جميعها، بما فيها هذا الكتاب الذى نقدمه إلى قراء العربية، وعنوانه الأصلى بالإنجليزية هو:

«Civilizational Transformation And The Muslim World» «التحول الحضارى والعالم الإسلامى» . وقد اخترنا أن نجعل عنوان هذه الطبعة المعربة هو « العالم الإسلامى فى مهب التحولات الحضارية» ، وذلك للدلالة على الفكرة الأساسية التى يعالجها المؤلف ، وهى أن العالم الإسلامى كان ولا يزال فى مهب هذه التحولات ، التى تتقاذفه منذ ما يزيد على قرنين من الزمان . وبالرغم من ذلك ، ومع قسوة الهجمات التى شنتها حضارة الغرب ، ولا تزال تشنها على العالم الإسلامى ملحقة به دمارًا ماديًا هائلاً ، فإنها فشلت فى تبديل «الإدراك الذاتى»ـ على حد تعبير أحمد أوغلو ـ لدى إنسان الحضارة الإسلامية ؛ فهو لا يزال متمسكًا برؤيته المتميزة للكون والحياة ، ولأخيه الإنسان ، وللخالق سبحانه وتعالى . وتحتل «الحرية» موقع القلب من هذا التصور ؛ ليس باعتبارها حصيلة قوة مادية ما ، وإنما لكونها نابعة من صميم الوعى الذاتى ، الذى أسسته المعرفة المستمدة من الوحى ، على نبذ العبودية منذ اللحظة الأولى التى ينطق فيها الإنسان بشهادة أن لا إله إلا الله .

ومن أهم القضايا التى يؤكد عليها أحمد داود أوغلو عبر فصول هذا الكتاب أن أزمة الحضارة الغربية الراهنة لا يمكن حلها من داخلها ، وخاصة بعد أن وصلت إلى مرحلة متطرفة من الاستعلاء وإنكار الحضارات الأخرى وثقافاتها ، على النحو الذى تعبر عنه نظريات النهاية (منها مثلاً : نهاية الدين ، ونهاية الأيديولوچيا ، ونهاية التاريخ) ، التى يتبناها كبار مفكريها وفلاسفتها . ويكشف فى هذا الكتاب أيضًا عن أن مبادئ التعددية الثقافية والسياسية ، والقيم الخاصة بحقوق الإنسان ، والتسامح ، والحريات العامة ليست ذات مضمون إنسانى عام ومحايد ينطبق على جميع البشر ، بقدر ما هى متحيزة ـ نظريًا وتطبيقيًا ـ للإنسان الغربى ، حتى ولو أتى هذا التحيز على حساب إنسان آخر لا ينتمى للغرب ، أو يرفض أن يكون تابعًا لحضارة الغرب .

يأخذنا أحمد داود أوغلو إلى أعماق النظريات الفلسفية والسياسية والاجتماعية الغربية ، ويحلل مواقف الدول الكبرى وسياساتها العالمية منذ البدايات الأولى لتأسيس النظام العالمى الراهن قبل قرنين من الزمان تقريبًا ، ليخلص إلى أن الخروج من أزمة الحضارة الغربية فى وضعها الراهن يتطلب جهودًا جبارة من داخلها ؛ عبر إعادة النظر فى أصول رؤيتها للعالم ، ومبادئ النموذج المعرفى الذى تتبناه ، ومن خارجها عبر تجديد رؤية بديلة للعالم ، وتطوير نموذج معرفى له مضمون إنسانى شامل . وهنا تقع المسئولية الكبرى على الفكر الإسلامى الذى يملك هذا البديل الحضارى . فبالرغم من

أن العالم الإسلامى كان أكثر المتضررين من طغيان الحضارة الغربية، ومع أنه لا يزال فى مهب التحولات الحضارية التى يقودها الغرب المسيطر، فإن هذا العالم الإسلامى أصبح مدعواً - أكثر من أى وقت مضى - لاستعادة دوره الحضارى العالمى؛ ليس لإخراج الشعوب والمجتمعات الإسلامية من أزمتها فحسب، بل للإسهام أيضًا فى إنقاذ الشعوب والمجتمعات الغربية، وغيرها من أمم العالم، على النحو الذى يؤكده أحمد داود أوغلو فى هذا الكتاب، وفى غيره من أعماله الأخرى، وبخاصة كتابه المهم «النماذج الحضارية البديلة»، وأيضًا فى كتابه ذائع الصيت بعنوان: «العمق الاستراتيجى: مكانة تركيا الدولية»، ولأهمية هذا الكتاب تم اعتماده ككتاب مرجعى لطلبة الكليات العسكرية التركية، وهو يركز على تحليل دور تركيا المعاصرة فى السياسة العالمية، منطلقًا فى تحليله من رؤيته الإسلامية الحضارية، موضحًا كيف يمكن لتركيا أن تستعيد مكانتها باعتبارها «دولة مركز»، وليس «دولة طرف»، أو «دولة هامش»، وهو الوضع الذى حوصرت فيه منذ إسقاط الخلافة العثمانية وتأسيس الجمهورية التركية.

لن أستطرد أكثر من ذلك فى تحليل أطروحات أخى وصديقى الدكتور أحمد داود أوغلو، وسأترك للقارئ الكريم أن يبحر بنفسه فى هذا الكتاب القيم، فقط أود التأكيد على أن الرؤية التى يقدمها أحمد داود أوغلو تتسم بالأصالة والعمق من جهة، والشمول والقدرة على ابتسار أحداث المستقبل من جهة أخرى، ومن ثم فكتابته ليست كتابة أكاديمية جافة، ولا هى كتابة برنامجية مرنة؛ إنها مزيج من هذا وذاك، ودليلنا هو نجاح الدكتور أحمد فى أن يصبح أول دبلوماسى برتبة سفير فى وزارة الخارجية التركية من خارج النخبة العلمانية المهيمنة على هذه الوزارة منذ عهد الجمهورية الأتاتوركية. ودليلنا أيضًا هو نجاحه فى أن يقدم نموذجًا نادراً - فى التاريخ الحديث لبلدان العالم الإسلامى على الأقل - يجمع بانسجام بين دور رجل العلم والتنظير والتأصيل الفكرى والفلسفى، الذى يقوم به هو شخصيًا، وبين رجل السياسة والتنفيذ العملى، الذى يقوم به رجب طيب أردوجان زعيم حزب العدالة والتنمية ورئيس الحكومة التركية منذ خريف ٢٠٠٢، وعبد الله جول وزير خارجيتها.

الدكتور أحمد داود أوغلو من مواليد سنة ١٩٥٩، وهو يعمل أستاذًا للعلوم السياسية فى جامعة بيكنت التركية، وسبق له العمل فى عدد من الجامعات داخل تركيا وخارجها. كما أنه صاحب مؤسسة بحثية وثقافية متميزة فى اسطنبول اسمها «علم

وصنعت وقف»، تقوم بجهد منظم فى تطوير البحوث والدراسات الاستراتيجية والسياسية والحضارية بشكل عام، وفيما يهم تركيا بشكل خاص. وقد تعرفت على الدكتور أحمد قبل عشرين عامًا تقريبًا عندما حضر إلى القاهرة فى زيارة علمية فى الثمانينات من القرن الماضى! . عندما رأيته أول مرة مع أخى وصديقنا المشترك الدكتور رجب شان ترك ـ أستاذ علم الاجتماع حاليًا ـ أدهشنى ذكاؤه الفطرى، وذهنه المتوقد، ونهمه للقراءة، وحبه للمعرفة، وزهده فى الكلام، رغم أنه يجيد إلى جانب التركية اللغات الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، وقدرًا لا بأس به من الإيطالية والعربية! . كان يطلب منى أحيانًا الذهاب لسور الأزبكية ـ قبل نقله من مكانه القديم فى ميدان الأوبرا ـ ويظل يفتش فى أكوام الكتب ساعات طويلة، حتى يعثر على ما يرغب فى شرائه، ولم يكن يشترى إلا أمهات الكتب والنصوص الفكرية الكبرى. اشترى مرة نسخة قديمة من رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى، ونسخة من رائعة ابن طفيل «حى بن يقظان»، و«رسالة فى الحكم المدنى» لچون لوك، واكتفى بأن قال لى: هذه كتب مهمة.

أول دراسة قرأتها له كانت عن ظاهرة التحول الفكرى فى تركيا وهجرة بعض رموز النخبة التركية من العلمانية إلى الإسلام، وقد نقلتها إلى العربية ونشرتها صحيفة «الشعب» المصرية فى عددين متتاليين الأول بتاريخ ٢٦ يوليه والثانى بتاريخ ٢ أغسطس سنة ١٩٨٨ . وقد تعلمت منها بقدر ما عانيت فى تعريبها. وتعلمت مرة أخرى وكررت المعاناة فى دراسة له عن رؤى العالم المتباينة وأثرها على النظريات السياسية ـ وسوف تصدر قريبًا عن مكتبة الشروق الدولية ـ وهذه هى المرة الثالثة مع هذا الكتاب. ولا يفوتنى هنا أن أنوه بالجهد الكبير الذى بذله الأستاذ عبد الرحمن الشماع فى إعداد مسودة هذه الترجمة، ولست أشك أن ما تحمله من مشقة كان فوق طاقته، فله خالص الشكر والتقدير. أما المهندس عادل المعلم صاحب مكتبة الشروق الدولية فسوف أظل أذكر أنه لم يتردد لحظة عندما عرضت عليه نشر هذا الكتاب، وأبدى ترحيبًا وحماسًا كبيرين ينمان عن وعى عميق برسالة الناشر ودوره فى خدمة العلم والمعرفة، فله منى خالص الشكر، وله من الله أفضل الجزاء وأحسنه.

د. إبراهيم البيومى غانم
القاهرة ـ غرة ذى الحجة ١٤٢٦
٢٠٠٦/١/١

مقدمة المؤلف

كتبتُ هذا الكتاب على ثلاث مراحل ، كانت الأولى عبارة عن بحث قدمته فى مؤتمر بمدينة اسطنبول (ديسمبر ١٩٨٩) حول علاقات تركيا بدول المجموعة الأوربية ، وكان ذلك عقب سقوط حائط برلين مباشرة، وقد ركزت على تحليل التغيرات الثقافية والأزمة التى تفاقمت من جراء تلك التغيرات . وعرضت خمس نقاط جدلية رئيسية هى :

١ـ إنَّ انهيار الكتلة الاشتراكية يعتبر مؤشراً على وجود أزمة حضارية شاملة بما سيعقبها من تداعيات مختلفة ، ولكن هذا الانهيار لا يعتبر انتصاراً نهائيًا للرأسمالية الغربية .

٢ ـ إنَّ فكرة الاندماج الأوروبى هى محاولة لإحياء تقليد قديم متأصل فى الحضارة الغربية يستهدف استرداد مركز الحضارة إلى يد أوروبا مرة أخرى .

٣ ـ إنَّ العوامل الحضارية والخلفيات التاريخية ستكون هى الأكثر حسمًا من العوامل الاقتصادية فى تحديد موقف دول المجموعة الأوروبية من طلب تركيا الحصول على عضوية كاملة بالاتحاد الأوروبى.

٤ ـ إنَّ الزعماء الأوروبيين المقتنعين تمامًا بمركزية الحضارة الأوربية وتفوقها الكاسح غير مستعدين لأن يروا دولة مسلمة داخل أوروبا .

٥ ـ هذا الوهم القائم على التمركز حول الذات لدى الرجل الغربى ـ وكما وصفه أرنولد توينبى ـ هو العقبة الكبرى أمام تعددية العيش المشترك فى أوروبا .

أما المرحلة الثانية لكتابة هذا الكتاب فقد كانت عام ١٩٩١ ، وفيها قمت بتحليل الخلفية الفلسفية والعواقب السياسية لتلك التحولات الحضارية عبر مقارنة بنيوية بين

الحضارتين الغربية والإسلامية .وجاء هذا التحليل فى بحث قدمته للمؤتمر السنوى الثالث والعشرين لجمعية الدراسات الدولية تحت عنوان: «أبعاد جديدة فى العلاقات الدولية»، والذى عقد فى فانكوفر (ألمانيا) فى الفترة ما بين ٢٠ ـ ٢٣ مارس ١٩٩١ . وكانت الافتراضات التالية محوراً لهذا البحث الذى قدمته مباشرة بعد أن تزعمت الولايات المتحدة الأمريكية تحالف المنتصرين إبان حرب الخليج . وهذه الافتراضات هى:

أولاً: إنَّ نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما والتى تؤكد انتصار الديمقراطية الليبرالية غير المشروط واعتباره المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الأيديولوچى الإنسانى، تلك النظرية ـ التى لا تتعدى حيز التكهن ـ دعمت القوى المهيمنة بما تحتاجه من مبررات نظرية لإعادة هيكلة النظام العالمى.

ثانيًا: إنَّ التفاؤل المستقبلى بشأن مفهوم النظام العالمى الجديد فى حقبة ما بعد الحرب الباردة، لا يعكس بالضرورة الحقائق السياسية فى العلاقات الدولية.

ثالثًا: إنَّ نشوء قوى سياسية حقيقية مستندة إلى هويات حضارية، سوف يقود إلى خلق «توازن» فى هيكل القوة فى منطقة أوراسيا، الأمر الذى سوف يتمخض بدوره عن عداءات واضطرابات سياسية بدلاً من بناء نظام سياسى عالمى فعال.

رابعًا: إنَّ إعادة إحياء الهوية الإسلامية هو صيغة أخرى من صيغ التحولات الحضارية، ويمكن أن يقدم بديلاً حضاريًا متكاملاً باستطاعته أن يتحدى الحضارة الغربية بدلًا من أن يكون مصدر تهديد سياسى لها.

وقد أكدت الأحداث السياسية التى وقعت فى مطلع التسعينيات من القرن الماضى بشكل لا يقبل الجدل صحة التكهنات التى وردت فى البحثين اللذين أشرت إليهما. حيث أخذ بريق نظرية «التفاؤل بالمستقبل» يخبو، وبخاصة خلال فترة ما بعد الحرب فى البوسنية، حينما تم تدمير التراث والهوية الإسلامية فى قلب القارة الأوروپية باستخدام أساليب بربرية من التطهير العرقى، مما برهن على تفاقم الاختلالات التى ينوء بها النظام العالمى، تلك الاختلالات التى اجترحتها يد الحضارة الغربية. وأثبت السكوت والسلبية إزاء الانتهاكات الصربية لحقوق مسلمى البوسنة أن الحضارة الغربية قد قلبت ظهر المجن لإقامة تعايش سلمى مع الثقافات والحضارات الأخرى .هذا إلى جانب

الصراعات الداخلية فيما بين الأنظمة الحاكمة التى أدت إلى تأجيج الصراعات السياسية وتردى الأوضاع فى كثير من المناطق الجيوسياسية الحساسة .

وانطلاقًا من أهمية البحثين المذكورين ، قمت بإعادة صياغتهما كفصول لهذا الكتاب، وكانت هذه هى المرحلة الثالثة لإعداده. وبالرغم من أن هذا الكتاب كان معدّاً للنشر منذ نوفمبر سنة ١٩٩٢ فقد تم تأجيل نشره نظرًا لأولوية بعض الأعمال الأخرى .

بدأتُ الفصل الأول من هذا الكتاب بمراجعة نقدية لنظريات «النهاية»، والتى تنادى بنهاية الدين والأيديولوچية والتاريخ . وكان هدفى من هذه المراجعة النقدية هو شرح المفاهيم الخاطئة التى يقوم عليها النموذج الحداثى فيما يتعلق بمستقبل الإنسانية . ثم انتقلت فى الفصل الثانى إلى مسح للأزمة الحضارية ، وذلك على نحو يرسم إطاراً نظريا للفكرة الرئيسية لهذا الكتاب، وهى أن انهيار الاشتراكية يعد مؤشراً على وجود أزمة حضارية شاملة وما يستتبعها من تحولات بالغة الأثر . أما الفصل الثالث فيلقى الضوء على محاولات إعادة هيكلة الثوابت الفلسفية للنموذج الغربى بهدف التغلب على تلك الأزمة الحضارية .ويناقش الفصل الرابع العواقب السياسية لتلك التحولات الحضارية بشكل مفصل .

أما فى بقية فصول الكتاب فقد قمت بتحليل موقف العالم الإسلامى تجاه تلك التحولات. فالفصل الخامس يناقش الأسس والثوابت النظرية لردة فعل العالم الإسلامى تجاه الأزمة الحضارية القائمة ، فى الوقت الذى يناقش فيه الفصل السادس الإشكالية الفكرية والبنيوية فى العالم الإسلامى، والتى تحول دون صياغة نظام حضارى جديد . كما يلقى الفصل السابع الضوء على التوترات والتحديات السياسية فيما بين مراكز القوى فى النظام العالمى ودور العالم الإسلامى كطرف فى الإشكاليات الحضارية ثنائية البعد . وينتهى الكتاب بملاحظات ختامية فى الفصل الثامن .

وفى النهاية أود أن أعبر عن شكرى وامتنانى العميقين لمسئولى جامعة ماليزيا الإسلامية العالمية وفى مقدمتهم الدكتور عبدالحميد أبو سليمان، و الدكتور كمال حسن والأستاذ الدكتور أنيس أحمد ، وذلك لدعمهم ومساندتهم لى فى تقديم البحث الثانى خلال المؤتمر السنوى لجمعية الدراسات الدولية . أود أيضًا أن أقدم جزيل الشكر إلى

الدكتور أ. ف بتشواى، والدكتور عبد الله إحسان ، والدكتور عبد الرشيد موتن والدكتور يوسف ضياء أوزكان لتعليقاتهم وإسهاماتهم النافعة. كما أخص بالشكر والعرفان السيدة سكينة شارون نيدل لما قامت به من جهد فى تحرير النص الإنجليزى بشكل دقيق .كما لا يغيب عن خاطرى أنى مدين للسيد الدكتور منوَّر أنيس والسيد أحمد ماهر اللذان لولاهما لما وجد هذا العمل طريقه إلى النشر . والشكر موصول مجدداً إلى أخى وصديقى الدكتور إبراهيم البيومى غانم الذى سعى لتعريب هذا الكتاب ليتيحه لقراء العربية فى مصر وفى غيرها من البلدان العربية ، وهو بذلك يحقق لى أمنية طالما حلمت بها .



الفصل الأول

نقد نظريات النهاية

يعرِّف فوكوياما التاريخ بأنه «سعي الإنسان من أجل تحقيق نظام سياسي عالمي متجانس». وانطلاقًا من هذا التعريف فإنه يعيد تأويل التعريف الهيجلي للتاريخ باعتباره « ارتقاء الإنسان إلى مستويات أعلى من العقلانية والتحرر. . . »، والتي «ستفضي إلى مرحلة ختامية منطقية على طريق تحقيق الإدراك التام للوعي بالذات» (فوكوياما ١٩٩٢ : ٦٤).

ويحاول فوكوياما أن يبرهن على أن سعي الإنسان على وشك أن ينتهي ، استنادًا إلى أن الديمقراطية في نموذجها الغربي قد أنهت التاريخ بعد أن أخذت بيد المجتمعات نحو الحرية في العالم المعاصر . ويعود فيشير إلى استنتاج هيجل بأن التاريخ قد انتهى بالفعل بعد معركة چينا التي دارت عام ١٨٠٦ ، ويخلص إلى أن هيجل كان يرى « أن مبادئ الحرية والمساواة التي تؤسس الدولة الليبرالية الحديثة، تم اكتشافها وتطبيقها في الدول الأكثر تقدماً ، وأنه ليست هنالك أية مبادئ بديلة أو أنماط اجتماعية أو تنظيمات سياسية أرفع شأنًا من الليبرالية» (١٩٩٢ : ٦٤).

إن فرضية فوكوياما الأساسية ترتكز على الفكرة القائلة بأن التقدم عبر التاريخ ذو مسار خطي متصاعد ، وهذه الفكرة تشكل عنصراً مشتركًا بين الفلسفة الهيجلية والماركسية . ومن هذه الرؤية ، فإن نظرية فوكوياما لا تتعدى كونها مجرد إعادة صياغة لافتراضات تعود إلى القرن التاسع عشر . وقد جاء انهيار النموذج الماركسي ليؤكد على ضرورة وضع تلك الافتراضات في بوتقة الاختبار. تلك الافتراضات التي أنتجت كلاً من الاتجاه الديمقراطي الليبرالي والاتجاه الاشتراكي التقليدي . ويذهب فوكوياما إلى أن « ماركس اختلف مع هيجيل في نوعية ذلك المجتمع الذي سوف يبزغ في نهاية التاريخ» (١٩٩٢ : ٥٦). إن كلا الاتجاهين الليبرالي والاشتراكي يشكلان جزءاً من مرحلة واحدة» (١٩٩٢ : ٦٦). فأطروحة الكون الميكانيكي لنيوتن ، والمبحث المعرفي

لنظرية مركزية الإنسان الكونية ، والأخلاقية العقلانية ، شكلت فى مجموعها حجر الزاوية للنموذج الأساسى للفكر الغربى فى عصر التنوير ، ومهدت الطريق أمام التخيل الفلسفى لفكر التقدم الأحادى الاتجاه للإنسانية؛ الأمر الذى هيأ المناخ للديمقراطية الليبرالية والماركسية التقليدية كى تَرَيَا النور . بيد أن انهيار الماركسية لايعد فقط انهياراً لنمط محدد للمأسسة الاقتصادية والسياسية بالمعنى الهيكلى الطبقى ، بل يعد أيضًا انهياراً للأساس الفلسفى الذى قامت عليه ، وهو الأساس الذى تشترك فى خصائصه وفى تصوراته العقائدية مع الفلسفة الديمقراطية الليبرالية . ولذلك فإن الازدهار الاقتصادى الذى ساد عقد الثمانينيات وعولمة النظم الاقتصادية الرأسمالية يجب ألا يفهم على أنه انتصار على النموذج الماركسى . ويمكن القول بأن أطروحات نظرية النهاية تعد ظاهرة من ظواهر العالم الغربى فى الوقت الذى تأخذ فيه هذه النظرية طابعًا عصريًا . فنزوع هذه النظرية لإنتاج فرضيات واسعة النطاق لتحديد مصير الجنس البشرى يمكن القبول به بوصفه نتيجة طبيعية لافتراض يطمح إلى أن يتحكم الإنسان الحديث فى مقدرات المحيط الاجتماعى وفى الطبيعة ذاتها .

لذا يتحتم أن يتم تحليل الخصائص الفلسفية والنفسية والمنهجية ومعضلات هذه النزعة كى يتسنى لنا فحص النسخة المعدلة من نظرية النهاية عن كثب ، من منظور نظرى وتحليلى وتجريبى من جانب ، وكى يتسنى لنا استنباط تحليل بديل من أجل إعادة تقييم التغيرات الجذرية التى طرأت على النظام العالمى من جانب آخر .

إن السؤال الأكثر تعقيداً فيما يتعلق بنظريات النهاية يتمثل فيما إذا كانت تلك النظريات إرهاصات واقعية تستند إلى ظاهرة فعلية ، أم أنها مجرد تكهنات تخيلية مبنية على انحرافات منهجية سطحية . وحتى إذا أثبتت تلك النظريات صحتها مثل أكثر التحليلات دقة لظاهرة فعلية ، فسيطفو سؤال أساسى آخر على السطح هو : أيمكن حقًا أن تقدم تلك النظريات تصورات تفسيرية دقيقة لعملية الارتقاء التاريخى فيما يتعلق بالبعد الزمانى/ المكانى ؟ أم هى انطباعات عفوية للواقع تلقى الضوء على الجزئيات الدقيقة داخل الهيكل الكلى كما هو الحال فى تعريف سى .رايت ميلز للتجريبية المجردة؟ (١٩٥٩ : ٥٢) . قد يساعد النمط الثانى من التحليل فى أن يقدم انعكاسًا جزئيًا للظاهرة الفعلية بسبب اعتماده الطبيعى على المظاهر الخارجية

للانطباعات الاجتماعية العفوية الخاصة بالهيكل النموذجى القائم ، لكنه لا يتيح الفرصة لطرح التساؤلات حول ذلك التحفظ . وبناء على هذا فإن نتائج مثل هذا النمط من التحليلات تبدو فعالة ومؤثرة طالما ظلت الأسس الأخلاقية التى يرتكز عليها النموذج القائم مسلمًا بأنها الأسلوب الأمثل لتفسير وتحديد مصير الجنس البشرى .

إن نظريات النهاية فى تصوراتها المبكرة تمدنا بأدلة ذات مغزى حول المعضلات المنهجية التى تشوبها . وبإمكاننا أن نركز على المناظرات الخاصة بنهاية الدين والأيديولوچيا لفحص هذه الحقيقة . فالتحليل الوضعى لكومت عن التطور التاريخى للمعرفة الإنسانية على أنه لاهوتى ـ ما وراء الطبيعة ـ علمى ، وكذلك إعلان نيتشه عن تصوره بموت الإله ، تم قبولهما على أنهما انتصار نهائى للحداثة ، وعلامة على انتهاء الدين .

وطبقًا لتلك الفرضيات ـ أو بالأحرى التخمينات ـ المنبثقة من نظرية النهاية فى آخر القرن التاسع عشر ، فإن الدين ليس إلا مجرد ظاهرة فى المراحل التمهيدية من المعرفة والوعى الإنسانى ، وبالتالى فلن يكون له دور يذكر خلال عصر الحداثة . وإذا صح مثل هذا التكهن ، فلن يكون هناك أى إحياء دينى فى مستقبل الجنس البشرى . وبرغم ذلك فقد دحضت التطورات الدينية والاجتماعية فى جل المجتمعات ـ التقليدية منها والحديثة ـ خلال النصف الثانى من القرن العشرين زيف مثل هذه الترهات ، والتى كانت تحمل الكثير من الصدق ضمن السياق الفكرى للنموذج القائم آنذاك(١).

وتعتبر مناظرات نهاية الأيديولوچيا فى عقد الستينيات مثالاً جيداً لتوضيح تلك الإشكالية المنهجية . فهل كانت هذه محاولة لتوصيف ظاهرة تجريبية حقيقية نتجت عن حالة اجتماعية ملحوظة ، أم كانت نموذجًا افتراضيًا رسخه نخبة من علماء الاجتماع فى محاولة لصياغة تصور اجتماعى جديد توطئة لتجنب الصراعات الذاتية داخل النظام القائم ؟ هل كانت تلك المحاولة بمثابة إعداد هيكل نظرى شامل للواقع العالمى ، أم كانت مجرد خطاب منمق متكلف ضمن نموذج أشمل يدور فى فلك التعصب للحضارة الغربية الأوروبية تم وضعه لأغراض براجماتية للتعامل مع أزمة الحرب الباردة ؟ وهل أنتجت هذه الجدلية تصوراً فعالاً عالمياً لمفهوم الأيديولوچيا ؟

الواقع أنه بعد مضى ثلاثة عقود على تلك الفترة، لا زلنا نعيش حتى اليوم فى وضع أفضل يمكننا من مناقشة تلك التساؤلات توطئة لأن نضع أيدينا على الإشكاليات الأساسية التى تعترى أطروحات نظرية النهاية ·فخلال دراساته الأولى حول نظرية نهاية الأيديولوچيا ، يشير إى ·شيلز إلى تلك النقطة التى أثيرت فى مؤتمر دولى عن «مستقبل الحرية» حضره ما يناهز المائة والخمسين من الكتاب والساسة والصحفيين وأساتذة الجامعة، وقد أقيم بالمتحف القومى للعلوم والتكنولوچيا بميلانو فى سبتمبر من عام ١٩٥٥ .

وكان هدف ذلك المؤتمر كما يقول شيلز هو «تعزيز عملية صقل الأفكار الليبرالية والاشتراكية كى يتسنى اكتشاف خلفياتها المشتركة، ولإعطائها زخمًا دافعًا على طريق صياغة أفكار جديدة ذات طبيعة أكثر واقعية وشمولية بما يتواءم وظروف المجتمع الحر» (شيلز، (١٩٦٨ : ٤٩) ويوضح قائلاً بأنه خلال فعاليات المؤتمر أشار ريمون آرون إلى أن مسببات الصراع الأيديولوچى المتأجج إبان النصف الأول من القرن العشرين قد تم الحد منها إلى حد بعيد ، ومن ثم فإن آرون يطنب فى شرح هذه الجدلية فى كتابه المسمى «أفيون المفكرين»، وذلك ضمن سياق تصوره للأيديولوچية القومية. يقول آرون «كانت المشاعر القومية - ويجب أن تظل - الرابط الذى يوطد الأواصر داخل التجمعات الإنسانية ، برغم أن الأيديولوچية القومية مدانة (تقف فى قفص الاتهام) داخل أوروبا الغربية ؛ تلك الأيديولوچية التى تستلزم سلفًا صياغة نمطية للحقائق والتفسيرات والرغبات والتنبؤات ، ومن ثم فإنه يتعين على أى مفكر ممن يريدون اعتناق القومية أن يؤول التاريخ على أنه نضال دائم ضد الهمجية ، أو نبوءة سلام بين أمم مستقلة على أساس من الاحترام المتبادل. بيد أن هذا المزج بين القومية الثورية والديپلوماسية الميكيافيلية الذى دافع عنه تشارلز موراس لم يكتب له النجاح فى إشعال جذوة الصحوة القومية فى الدول الأوروبية» (١٩٦٨ : ٢٩)

ويمكن أن نشتق ثلاث خصائص ذات مغزى فى توضيح تلك المعضلات النظرية والمنهجية التى تشوب نظريات النهاية .

أولاً : لقد استمرت تلك الفرضية على نطاق محدود خلال عقد الستينيات ، وبالنظر إلى مصداقية مضمونها ظلت هذه النظرية مقصورة على أوروبا بدلا من أن يتم

نشرها عالميًا . وكشف العقدان التاليان عن استمرار النضالات القومية فى بلدان العالم الثالث . وقد عصف الزلزال السياسى الذى أصاب أوروپا عقب انهيار النظام الاشتراكى بجميع النظريات التى كانت تتوق إلى صياغة مصير الإنسانية على أساس ماركسى أو على أسس مناهضة للماركسية . وإضافة إلى ذلك فإن الانقسامات السياسية التى شهدتها أوروپا الشرقية ، وبخاصة فى يوجوسلافيا ، وإعادة إذكاء روح الشوفينية فى أوروپا الغربية قد أحبطت إمكانية تطبيق هذه النظرية حتى داخل أوروپا .

ثانيًا : إنَّ تلك النظرية لم تكن تهدف فقط إلى وصف عملية تسويغ أيديولوچيا العصر الاستعمارى ، بل كانت تحاول أيضًا أن تعيد صياغة خطاب سياسى جديد فى عصر الاستعمار الجديد خلال فترة ما بعد الحرب بتبنيها قيمًا ذات أهمية حددت سلفًا ، توطئة لخلق بيئة سياسية جديدة على المستويين القومى والدولى .

وتكمن الخاصية **الثالثة** لتلك النظرية فى العواقب الطبيعية والمنطقية لتلك الصياغة المستترة ·أعنى بذلك نظرية «نهاية الأيديولوچيا» والتى تعد بدورها خطابًا أيديولوچيا منمقاً وإطاراً مرجعياً أيضًا ·إن تفريغ الحياة الفكرية والسياسية من الأيديولوچيات يفترض وضع مجموعة أخرى من القيم التى بدورها تشكل أساسًا لأيديولوچية جديدة[٢] صحيح أن الصفر لا يحوى أى قيمة إيجابية كانت أوسلبية ، لكن ذلك لا يعنى أن الصفر ليس له أى دلالة لتجنب أى نقد تجاه هذا المنظور . وقد حاول مؤيدو نظرية نهاية الأيديولوچيا تقييد مفهوم الأيديولوچيا داخل سياق تعريف مانهايم للتفكير اليوتوبى (الطوباوى) . ومع ذلك فإن مناظرة هابر (١٩٦٨ : ٢٠٥) هى الوجه الآخر لنفس العملة ، فهو يقول إن «نهاية الأيديولوچيا هى بمثابة صياغة أيديولوچية للوضع الراهن كُرست بهدف تبرير دمج المفكرين مع الأسلوب الأمريكى للحياة» .

وعلى أى حال فإن التساؤل النظرى والمنهجى الأساسى لنظرية نهاية التاريخ هو السؤال ذاته الذى طُرح سلفًا فيما يختص بنهاية الأيديولوچيا : هل هى نظرية تجريبية توصيفية تتسم فعلاً بالموضوعية ، أم هى مجرد صيغة أخرى من صيغ التكوين الأيديولوچى الراهن ؟ إن السؤال المتعلق بموضوعية النظرية يعد بحق سؤالاً غاية فى الأهمية من هذا المنظور ، وجميع نظريات النهاية تحاول جاهدة تطوير تعريفات جديدة للدين والأيديولوچيا والتاريخ ، تلك التعريفات التى تعتمد إلى حد كبير على التجربة

المسيحية الأوروبية ، وهى تجربة محددة فى إطار زمانى ومكانى محددين ، ومن هذا المنظور أسهمت فى تشكيل الوضع الراهن فى أوروبا من منظور الثوابت الفكرية والاجتماعية والسياسية .

وترجع نظرية الحداثة لكومت إلى مسيحية ما بعد كانط فى أوروبا التى واجهت أزمة حقيقية تحت وطأة هجوم الحداثة وأسسها الكونية والوجودية والقيمية والمعرفية . وقد عكست هذه النظرية النزعة الإصلاحية الدفاعية للاهوتية المسيحية ، وأوضحت مدى ذاتيتها وتفردها كتجربة دينية تتعلق بالثوابت الأساسية الخاصة بفكرة الألوهية المحدودة واللاهوت الأخلاقى .

ومن ثم أصبح ذلك التحول نقطة انطلاق للصيغة الحداثية لنظرية نهاية الدين ، ذلك التحول الذى لم يمت بأية صلة للديانات والمجتمعات الأخرى . فعلى سبيل المثال ظل الإسلام العامل الأبرز لجل التطورات الفكرية والتعبئة السياسية والاجتماعية فى العالم الإسلامى خلال نفس القرن . هذا البعد الديناميكى فى الديانة الإسلامية شهد عملية إحياء وتجديد وبخاصة خلال النصف الثانى من القرن العشرين ، كما أظهرت الإصلاحات الدينية المسيحية أخيرًا زيف ذلك التعريف الوضعى للدين الذى ظهر فى القرن التاسع عشر .

وبالنسبة لنظرية نهاية الأيديولوچيا نجد أنها قد تأثرت بشكل مماثل من خلال التناول الذاتى غير الموضوعى للقضية خلال عملية إعادة صياغة تعريف الأيديولوچيا . يقول ريمون آرون «سواء كنت ليبراليًا أو اشتراكيًا ، محافظًا أم ماركسيًا ، فإن تلك الأيديولوچيات تعد تراثًا ورثناه من حقبة كانت أوروبا تدرك فيها أهمية التعددية دون أن تساورها أى شكوك حيال عالمية رسالتها» . وهذا القول يوضح تلك الخاصية الأساسية التى تميز نظرية نهاية الإيديولوجيا ؛ لذا فإن التباين الطبقى بين الأنماط الأيديولوچية والإصلاحية لمدارس التفكير السياسى ـ التى تطورت على أيدى منظرى نهاية الأيديولوچيا ـ كانت له إسهامات متفردة ، ولم تكن هذه الإسهامات إلا نماذج تعددية من داخل الرؤية الأوروبية ذاتها . ومن ثم فإن عالمية الرسالة الأوروبية والتى ولدتها التوسعية السياسية خلال فترة الاستعمار ، قد كشفت عن السطحية والتعددية الزائفة للحضارة الغربية . هذا فى الوقت الذى لم تحرك النخب الفكرية والإصلاحية

المهمشة فى المجتمعات غير الأوروبية ساكنًا، اللهم إلا الانشغال بتلك الجدليات النظرية وتطبيقاتها العملية وفق تصنيفاتها الرئيسية ·خلفت هذه الظاهرة إشكالية كبرى للشرعية فى تلك المجتمعات ، كما تسببت فى توليد صراع بين العالمية المفروضة عليهم قسرًا من جهة ، والتعددية السطحية التى تدعيها الحضارة الغربية من جهة أخرى .

تلك النظرة المتحيزة التى أصابت نظرية نهاية الإيديولوجيا يمكن أن نلاحظها أيضاً فى النظرية الحديثة الخاصة بنهاية التاريخ . فنجد فوكوياما على سبيل المثال ينظر إلى تاريخ الجنس البشرى على أنه متجانس وذو وجهة محددة (١٩٩٢ : ٧)، ومن ثم فإنه يفترض وجود تطابق بين الهوية الإنسانية وهوية الإنسان الغربى، وكذلك بين هوية التاريخ وهوية الحضارة الغربية . وهو بذلك لا يتجاهل فقط المساهمات البناءة التى قدمتها الحضارات الأخرى عبر التاريخ ، بل إنه يغض الطرف أيضًا عن إمكانية صياغة تلك الحضارات لأى بدائل نظرية أو عملية فى المستقبل . فعبر تحليله للمجتمعات غير الغربية يزعم فوكوياما أن تلك المجتمعات لا تمثل أى دور سوى كونها «متغيرات» تابعة ، أو هدفًا لتوسع القيم والمؤسسات الغربية . كما ترسم نظريته الاختزالية حدًا زمنيا ومكانيًا للجنس البشرى ، بحيث تبدو فيه تجربة الحضارة الغربية عالمية بشكل مطلق . وهكذا نلاحظ أن تحليله يحوى الخصائص ذاتها التى وردت فى النظريات السابقة للنهاية ، بوصفها نسخًا مختلفة من النموذج الحداثى .

وبالرغم من وجود بعض الاختلافات المنهجية والاصطلاحية عن منظور النموذج الحداثى ، فإن التحولات الحضارية تتشارك معه فى الصيغة الأيديولوچية للوضع الراهن(٣) . فثمة علاقة مستمرة بين تلك النظريات ضمن عملية التكوين الرأسمالى المادى . واستنادًا إلى السلوكيات النمطية للاستهلاك المادى ، والتى لا تتواءم مع تفهم السعادة الأبدية النابعة من التعاليم الدينية ، تحاول نظرية نهاية الدين أن تهمش كل ما يختص بالروحانيات توطئة لتوحيد السلوك الإنسانى وقولبته فى نمط واحد . وبينما تهدف الأيديولوچيات إلى تطوير صيغة من الأنماط السلوكية المثالية بدلاً من العواطف الدينية ، تحاول نظرية نهاية الأيديولوچيا أن تصوغ رموزًا جديدة للإنسان الإصلاحى الذى يدفعه التزام إيجابى تجاه قيم الحاضر ،والتى عرفت تاريخيًا بنظام « الرفاهية الرأسمالية » (هابر ١٩٦٨ : ٢٠١) . والواقع أن نظرية نهاية التاريخ توفر وسيلة دفاعية

للنسخة الحداثية الخاصة بالحضارة الغربية ضد تحديات الأزمة الحضارية ، بدلاً من أن تأخذ بعين الاعتبار المظاهر المختلفة التى تتعلق بالبيئة السياسية والاجتماعية ، والتى تشكل تهديداً لسلامة وأمن الجنس البشرى ؛ الأمر الذى من شأنه أن يجعل الإنسان الحديث ذا حظ وافر لكونه شاهداً على المرحلة النهائية من التاريخ الإنسانى وافتخاره بأن يكون جزءاً من البناء النهائى للمؤسسة الحكومية ، وأن يشعر بالرضا بعد أن بات يقف على نهاية طريق التطور الأيديولوچى الإنسانى .

لكن الإشكالية الأساسية لنظريات النهاية هى الإشكالية المعرفية التى تعنى بالبحث عن الأسس الاجتماعية للمعرفة ، وتقود إلى مأزق حقيقى فى فهم الحقائق المستمرة عبر التاريخ . فهيجل فى كتابه «علوم المنطق» يعرف مفهوم الحقيقة بأنه « الوحدة بين الجوهر والوجود» أو « بين القلب والقالب» (١٩٢٩ الجزء الثانى ـ ١٦٠) ومن الممكن اتخاذ هذا المعنى نقطة انطلاق لتوضيح تلك المعضلة ؛ فالزخم السياسى الدافع لتطوير تلك النظريات الخاصة بالنهاية كصيغة أيديولوچية للوضع الراهن ، هذا الزخم ينتج رؤية برانية لفهم الحقائق التاريخية القائمة .وهذا المدخل المنهجى سوف يؤدى إما إلى تجاهل قلب تلك الحقائق الراسخ والواقعى ، وإما إلى اختزال جوهر الاستمرارية التاريخية إلى عامل سائد وحيد كما هو الحال فى أطروحة فوكوياما ، والتى تستند على فكرة الصراع من أجل التمييز ، كما سيؤدى تجاهل الجوهر إلى ظهور تفسير بنيوى ممجوج . أما الاختزال إلى عامل واحد سائد فإنه يقود إلى نظرية تاريخية مفرطة فى التعميم . وقد يؤدى هذا المدخل البرجماتى إلى وضع نظرية تاريخية حتمية واسعة النطاق فى حال ما إذا صيغ عامل سائد مناسب لتعريف الخاصية الخارجية لتلك الظاهرة .

وثمة نتيجتان طبيعيتان لتلك الخاصية المنهجية : الأولى هى أن هذا التصور سوف يؤدى إما إلى تفسير توصيفى مبالغ فيه للماضى التاريخى ، كما هو الحال فى التحليل الكومتى ، وإما إلى نبوءة غاية فى الإطلاق تتكهن بمصير الإنسانية كما هى الحال فى أطروحة فوكوياما فى تصوره لنظرية نهاية التاريخ . بل إن فوكوياما يذهب لأبعد مما ذهبت إليه المبادئ المنهجية لهيجل برغم أن فوكوياما لا ينفك يشير إلى هيجل فى

تحليله؛ ذلك لأن هيجل يصر على أنه يجب على الفلسفة أن تتناول ما هو محدد بذاته ضمن العالم الواقعى، بدلاً من استنباط التكهنات والتنبؤات لمستقبل التاريخ استناداً إلى الاحتمالات الكامنة، والتى عادة ما تكون عرضة للتحيزات الشخصية. يقول هيجل: إن المنهج الوحيد المنتظم والجدير بالاتباع والذى يمكن للبحث الفلسفى تبنيه، هو أخذ التاريخ حيث تبدأ العقلانية فى التجلى فى السلوك الفعلى لشئون العالم، وليس عندما تكون مجرد إمكانية غير ناضجة (١٩٩٠ : ١٨٩).

أما النتيجة الثانية فهى تنتج صوراً عفوية للمعالم الظاهرية للأبنية الاجتماعية، ومن ثم تؤدى بدورها إلى تكوين نوع من القطيعة. فنجد مثلاً أن الافتراض المسبق بالانتصار النهائى لليبرالية الديمقراطية الرأسمالية يأتى بوصفه نموذجًا تاريخيًا منعزلاً عن المعالم الظاهرية لنظرية نهاية التاريخ، وربما أدى هذا إلى غض الطرف عن التوترات الإثنية والنزعات العنصرية غير العقلانية فى المجتمعات الغربية. وتصنف أطروحة فوكوياما انتصار الآليات الرأسمالية وانهيار الاشتراكية فى فئتين مختلفتين تمام الاختلاف. وكأن هناك ساحة حرب بنى فوكوياما عليها تحليله. فلسان حاله يقول بأن التاريخ سوف ينتهى بانتهاء الحرب. وعلى الرغم من أن المقام لا يتسع لسرد نقاط ضعف الطرف المنتصر أو حتى الدوافع المشتركة وراء تلك الحرب، إلا أن الحقائق التاريخية لفترة ما قبل الحرب ستظل قابلة للتفسير من خلال المنظور النفسى للطرف المنتصر، كما أن الأوضاع الناشئة فى فترة ما بعد الحرب قد تؤول على أنها عوامل ثابتة وضعت تحت تصرف ذلك الطرف الفائز، ولا يقدم مثل هذا التصور تحليلاً متماسكًا للظاهرة الفعلية القائمة بذاتها، كما لا يقدم اقتراحًا بنظام براجماتى لحل تلك المشكلة، ولا يضع نظرية لاكتشاف العقبات التى تواجه مستقبل الجنس البشرى.

وبناء على ما سبق فإن انهيار الاشتراكية يجب ألا يفسر بمعزل عن العملية التاريخية التى بدأت تحديداً بعد الحرب العالمية الثانية، والتى قضت على الثالوث السحرى «العقل - العلم - التقدم». فقد أظهرت تجربة إلقاء القنبلة النووية على هيروشيما الجانب المدمر من العلم، بعد أن كان ينظر إليه قبل ذلك من زاوية واحدة تركز على أنه المحرك الرئيسى للارتقاء البشرى. وتعرضت الآليات الرأسمالية لنقد لاذع لكونها السبب فى

اغتراب الفرد إبان فترة الستينيات ، كما كانت مأساة هيروشيما دافعاً لانعقاد المجمع الكنسى الفاتيكانى للمرة الثانية فى النصف الأول من الستينيات أيضاً ، إلى جانب قيام حركة التكامل الأوروبية ، وتحقيق الازدهار الاقتصادى فى دول المحيط الأطلسى فى الحقبة نفسها . إن جميع تلك الأحداث المتلاحقة يجب أن توضع موضع الدراسة المتأنية كى يمكن تفسير التغيرات الجذرية التى سوف تطرأ على النظام العالمى خلال الحقبة القادمة . إن تلك الأحداث جميعها إلى جانب سقوط الاشتراكية ليست سوى انعكاسات لعملية تحول حضارى أكثر اتساعاً وشمولاً . ولذلك فإن سقوط الاشتراكية لا يعد بأى حال نصرًا نهائيا للتقاليد الديمقراطية الليبرالية والاقتصاد الرأسمالى . بل بالأحرى يجب ألا يتعدى هذا النصر حيز النجاح النسبى ؛ كما أن تلك الظاهرة يجب أن تقيم ضمن عملية التحول التاريخى المستمر .

إن هذا الكتاب الذى بين أيدينا يسوق البرهان على أننا اليوم بصدد مواجهة أزمة حضارية واسعة النطاق بعد نشوء عديد من الاختلالات التى تعترى الأسس التكوينية لنموذج الحضارة الغربية . لكن ذلك بالطبع لا يعنى أننا نلوح بكساد اقتصادى مفاجىء ، أو أننا ننذر بفوضى عالمية على المستوى السياسى فى المستقبل القريب . فكل ما نود التأكيد عليه هو أن حالة التوازن الحساس فى علاقة كل من « الإنسان بالبيئة» و«الإنسان بأخيه الإنسان» ، وعلاقة «الإنسان بالتقنية الاصطناعية» ؛ هذا التوازن يظل فى حالة من السيولة المستمرة . وتذهب أطروحتنا لأبعد من ذلك بكثير ؛ حيث نسعى لإثبات أن الازدهار الاقتصادى لا يعبر بالضرورة عن التوازن الحضارى ولا يوفر ضماناً لبقائه .

لقد جاءت ردود الفعل متوازية إلى حد بعيد على كل من الآلية الاقتصادية الرأسمالية التى سادت عقد الستينيات ، والآلية السياسية للاشتراكية البيروقراطية فى أواخر حقبة الثمانينيات على يد الحركات الجماهيرية ؛ الأمر الذى يشير إلى استمرارية سعى الإنسان فى البحث عن الحقيقة ، ويشير أيضًا إلى أن ذلك السعى له أبعاد تصورية وفلسفية عدة . كما أن الانعكاسات المؤسسية لذلك البحث ترتبط بشكل أساسى بالأنظمة الاقتصادية والاجتماعية . فإذا بحثنا بشكل أكثر تعمقًا فى المنابع الفلسفية والنفسية لذلك السعى الإنسانى ، فسيكون بمقدورنا أن نستنتج حقيقة أن ذلك السعى

ليس مجرد محاولة لإيجاد منظومة ناجحة للمفاهيم الاقتصادية والسياسية فحسب ، بل إنه سعى وراء فهم أعمق للقيم الوجودية المتعلقة بالكيان الإنسانى وذلك لضمان حرية وسلامة الأفراد فى مواجهة هيمنة الهياكل التقنية ؛ التى تتسبب فى تفشى شعور عام بالاغتراب . ولذا فإن إعلان نهاية التاريخ بمعنى أنه نهاية للتطور الفكرى الإنسانى يُعتبر من قبيل الادعاءات السفسطائية لثوابت زائفة تصور سقوط الاشتراكية على أنه نصر نهائى للقيم الديمقراطية الليبرالية . وهذا يحتم علينا أن نهبّ للدفاع ضد دعوى الهيمنة أحادية البعد من قبل النموذج الغربى . ففى حقيقة الأمر نحن نحاول أن نبرهن على أن الدليل الحقيقى على وجود توازن داخلى لحضارة ما يتمثل فى مدى الاتساق بين التصورات النفسية الاجتماعية ، وكيفية تداخلها مع الأنظمة الاقتصادية والسياسية . إن مفهوم هوسرل للإدراك الذاتى فيما يتعلق بوضع تصور محدد لنموذج حضارى ما واتصاله بمكان الفرد فى العلاقة بين أنا الفرد وبين حياة العالم (Lebenswelt) هذا المفهوم قد يكون مفهومًا تصوريًا يتعلق بذلك الاستقرار الداخلى ، وبمدى الاتساق داخل حضارة ما ودرجة توازنها . ويُلقى هذا المفهوم الذى وضعه هوسرل مهمة خاصة على عاتق إنسان الحداثة الغربية من خلال هذا التصور . قد يكون مثل هذا الشعور بالوعى من منظور «الإدراك الذاتى» السابق ذكره ملحوظًا فى عملية تطور جميع الحضارات، إلا أن السمة الأكثر أهمية من سمات التحديات الحضارية تكمن فى تلك البدائل «الإدراكية الذاتية» . فإدراك ذاتى واضح ومؤثر يمكنه أن يسرع من عملية التحفيز النفسانية للأفراد، كما سيساعد على إقامة علاقة متكاملة بين الإدراك التخيلى وبين البيئة الاجتماعية .

إن المشكلة الأساسية فى المجتمعات الاشتراكية هى غياب مثل تلك العلاقة الاندماجية . ولعل السبب فى ذلك هو أن الأيديولوچية الاشتراكية توفر نشاطًا ديناميكيا فقط طالما كانت التصورات الفردية والاجتماعية فى حالة توازن . لقد بلغت ردات الفعل الاجتماعية لمرحلة من التصعيد اللامحدود حالما بدأ الفرد فى اكتشاف أن إدركه الذاتى يتناقض مع التكوينات البيروقراطية المنعزلة والمقيدة إلى حد كبير . وعلى الجانب الآخر عندما نحاول سبر أغوار المجتمعات الرأسمالية من خلال هذا المنظور فإننا نلاحظ أيضًا مدى صعوبة الإقرار بمدى صحة واستقرار مثل هذا التماسك بين الفرد

والتصورات الاجتماعية ومدى توازنهما . وبالمثل يمكن الوقوف على مثل هذه الخصائص من خلال ردود الفعل تجاه آليات السوق فى العالم الرأسمالى . ولذلك فسوف نسلم بأن الإنسان الغربى قد فقد هو الآخر إدراكه الذاتى ، وبأن تلك الظاهرة تنذر بوقوع أزمة تحولات حضارية ، أكثر من كونها تشير إلى اقتراب وقوع نهاية التاريخ كما تكهن فوكوياما فى أطروحته المعروفة . إن التاريخ لم ينته بعد ، وما زالت مساراته فى مرحلة مخاض تتجه نحو التوازن الوجودى .

* * *

الفصل الثانى

أبعاد الأزمة الحضارية

(أ) انعدام الأمان الوجودى، واغتراب الوعى الفردى فى عصر الصناعة

كان هدف الإنسان الرئيسى عبر التاريخ - ولا يزال - هو أن يحقق الحرية والأمن الوجودى المطلق . ولم يكن ليلقى بالاً فيما إذا كان هذا الهدف قابلاً للتحقيق أم لا . وكانت وما زالت مأسسة كلٍّ من الأنظمة الاقتصادية والسياسية وسيلة مقبولة لتحقيق هذا الهدف . وقد جرى تم تبرير العمل بها من قِبَل الإنسان طالما قنع هو بوجودها بوصفها أفضل وسيلة للتوصل إلى تحقيق تلك الغَاية . علاوة على ذلك فإن النشاط الحضارى لا يصل إلى ذروته إلا بتوافر نقطة اتصال ريثما تطل بارقة أمل فى التزامن بين نشوء مؤسسات النظم الاجتماعية وبين ذلك الهدف الأساسى من خلال تحديد الرؤى الفردية والاجتماعية . وبالعكس فإن الإشكالية الحضارية تبلغ أقصى درجاتها عندما يشعر الإنسان بأن حلمه قد ذهب أدراج الرياح على يد دكتاتورية أو متاهة الآليات الاجتماعية . لذا دعونا نضرب مثلاً لتلك الحجة ، فقد جاءت عالمية الديانة المسيحية كإفراز طبيعى لمطامع مواطنى الإمبراطورية الرومانية لتحقيق هدف الحرية والأمن الوجودى المطلق . وعند اللحظة التاريخية الحرجة التى آذنت بانهيار تلك الحضارة الهائلة ، قدمت هذه الرغبة حافزاً نفسيًا لمطمح حضارى آخر . وسرعان ما تحول ذلك النشاط الحضارى إلى حالة من الركود الذى أدى بدوره إلى تفاقم الأزمة . تلك الأزمة التى تعد مرحلة مهمة أدت إلى التطور والاتجاه نحو تصور جديد للديانة المسيحية بوصفها ديانة ذات طابع مؤسسى ملزم . الأمر الذى أفضى بدوره إلى أن أقرت المسيحية بشرعية النظام الاقتصادى الإقطاعى الذى خلف إحساسًا بعدم الأمان الوجودى .

ومع بزوغ نجم مرحلة الحداثة والنهضة الأوروبية بزغ أمل جديد للإنسان الغربى فى محاولة من محاولاته الدءوب لتحقيق الحرية الوجودية المطلقة فى مواجهة الأطر المؤسسية الرثة لكل من الكاثوليكية والإقطاعية .

ولم تكن السمة التحولية الحقيقية التى ميزت عصر الحداثة سمة مؤسسية ، بل كانت سمة تخيلية وضعت بنية كونية ومعرفية ووجودية جديدة ، الأمر الذى حدا بذلك التخيل التحولى إلى تهيئة الأوضاع فى الغرب للتغير . وبالمقابل أفرز حرية وجودية عبَّر عنها من خلال الصيغة السحرية المعروفة «العقل - العلم - التقدم» ؛ التى ارتبطت بعصر التنوير . وتم التسليم بأن العقل هو مصدر الحرية الوجودية ، كما تم الاعتراف بدور العلم كأداة مادية لتشكيل البنية المجتمعية ، وأخيرًا وليس آخرًا . اعتبر التقدم مصدرًا حتميًا للمستقبل - حتى وصل الأمر بالإنسان الغربى لأن يؤله نفسه منتهكًا السمة السلطوية لمفهوم الله فى المسيحية ، ومتجاوزًا التعاليم المؤسسية الكنسية .

ومن جهة أخرى مثلت الليبرالية الضمان الأيديولوچى لمفهوم الحرية فى الوقت الذى لعبت فيه الثورة الصناعية دور الأداة المادية بإحرازها نجاحًا غير مسبوق . فكان الإحساس العام إبان الطور الأول من الثورة الصناعية أن الأنسان استطاع أن يتحكم بمقدرات كل شىء باستغلال عبيده الجدد ؛ أعنى الماكينات على وجه التحديد . ذلك الإحساس الذى أدى إلى زيادة الإيمان بفكرة التقدم الخطى الأحادى ؛ حيث سينعم الإنسان بجنة من الحرية المطلقة فى المستقبل كنتيجة محتومة للتطور التكنولوچى . وبلغ هذا التصور أوجه فى القرن التاسع عشر . وكان هذا التصور النفسى للمسيحية الأوروبية بوجود جنة دنيوية على الأرض بمثابة الزخم الدافع وراء المبادئ الاستعمارية التى انتهجتها القوى الغربية . وكان من عواقب الصراعات الداخلية لهذا النظام الاستعمارى أن تسببت فى اندلاع الحرب العالمية الأولى .

ويضاف إلى ما سبق أن كلاً من الركود الاقتصادى عام ١٩٢٩م ، واندلاع الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩أسهما فى فك شفرة الخصائص الفطرية للحضارة الغربية والتى هددت الحرية ، بل هددت وجود الإنسان وكيانه الذاتى . فقد أظهرت تلك الأحداث الوجه القبيح اللاإنسانى للنظام الاقتصادى الغربى ، والذى حال دون أن يتحكم الإنسان فى الأدوات والتقنيات التى صنعها هو بنفسه . فقد أصيب أمل الإنسان بإمكانية تحقيق الحرية المطلقة عن طريق الاستخدام الشامل والفعال للتقنية فى مقتل على يد استعباد الميكنة والتقنية للإنسان . وبرغم التطورات الهائلة التى دخلت على التكنولوچيا فإن هذا التطور أدى إلى فقد الإنسان الشعور بالثقة فى إمكانية تحقيق الحرية الكاملة .

وتسببت الحرب العالمية الثانية أيضًا فى تضاؤل التفاؤل نحو تحقيق الإحساس بالأمن. وبعد أن ظهر الجانب المدمر لتقنيات الحرب، أدرك الإنسان أن الجحيم أقرب ما يكون إليه من الجنة. ويمكن تحليل التطور التاريخى للدمار الذى تخلفه الحروب إلى ثلاث مراحل: الأولى تقنيات أرض المعركة، والثانية اقتصار آثار الحرب المدمرة على الجيل المعاصر لها، والثالثة استمرارية الآثار المدمرة للحرب بالتوازى مع صعود التقدم العلمى. فالآثار التدميرية للحرب التقليدية دائمًا ما كانت محصورة فى نطاق البيئة الطوبوغرافية لساحة المعركة. ولم تكن المجازر اللا آدمية التى حدثت إبان الحروب التقليدية نتيجة محتومة للتطور التكنولوچى الحربى، بل كانت نتيجة لنشوء أزمة أخلاقية. ولكن ثوابت الحرب التقليدية تغيرت نتيجة لتطوير أسلحة جديدة، واعتبرت الحرب العالمية الأولى مجرد «تجربة أولى» للطاقة المدمرة لتكنولوچيا الحرب الجديدة. الأمر الذى امتد بنطاق التدمير إلى خارج ساحة القتال. ولكن - وحتى فى هذه المرحلة - يمكن اعتبار تلك الحروب حروبًا محدودة التأثير بالقياس على البعد الزمنى لآثارها والأضرار التى تسببها؛ ذلك لأنها كانت حربًا تستهدف الجيل المعاصر لها. إلا أن القنبلة النووية لم تكتف بذلك بل أضرت بالأمان الوجودى للأجيال التالية، والتى لم يكن لها ناقة أو جمل فى تلك الحرب. ومن الملفت أن قرارًا لا إنسانيًا مثل ذلك القرار الذى اتخذ بإلقاء القنبلة النووية كان قد اتخذ بطريقة ديمقراطية، وعلى يد حكومة ديمقراطية ليبرالية!. وسرعان ما وضع ذلك القرار موضع التنفيذ على يد نظام ذى فكر عقلانى، هذا النظام الذى أشاد به فوكوياما، وأثنى عليه باعتباره أحد الأركان الأساسية لتكريس هيمنة وسيادة الحضارة الغربية على العالم.

لكننا لسنا بصدد إلقاء اللوم على الآلية الديمقراطية ولا العقلانية. فما نحن بصدده هو إلقاء الضوء على حقيقة أن الأمان الوجودى للإنسان لا يمكن أن يكون مرهونًا بنمط معين من الأنظمة السياسية والاقتصادية، بل هو نتيجة حتمية لرؤية للعالم «Weltanschauung» تقدم منظومة متناسقة من الفرضيات الوجودية والمعرفية والقيمية المنطقية والآليات الاجتماعية. كما يجب علينا أيضًا أن نعترف بأن جماعات الضغط من أباطرة الصناعات الحربية قاموا بإضرام كثير من الحروب كآلية نفعية عقلانية لضخ الأموال إلى النظام الاقتصادى الليبرالى.

ويمكن القول أن العلاقة الإقطاعية بين السيد والعبد قد تحولت بشكل جذرى من خلال صياغة جديدة لمفهوم الحرية بعد التطور الذى طرأ على البنى الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية . فالحرية أصبحت تفسر على أنها متغير تابع لثابت مستحدث هو المساواة ، وانبرى كل فرد فى قياس المساحة المتاحة له من الحرية واضعًا إياها فى مقارنة مع حريات الآخرين ؛ لأن الحداثة تبشر بحرية نسبية بدلاً من انتهاج تصور أساسى مطلق للحرية . ويأتى تأكيد فوكوياما على أن «الديمقراطية الليبرالية تستبدل الرغبة غير العقلانية لاعتبار الذات أفضل من غيرها برغبة عقلانية لاعتبار الذات مساوية للآخرين» (١٩٩ : الجزء العاشر) ليعبر عن تلك الحرية النسبية . لذا فهناك تساؤلان أساسيان يتعلقان بهذه الظاهرة ، الأول هو : هل بإمكان تلك المساواة البنيوية والمؤسسية أن تكفل تحقيق الحرية؟ ثم هل أنجز الإنسان حقًا أية مساواة حقيقية ؟

صحيح أن الرقيق قد تم عتقهم ووضعهم على قدم المساواة مع السادة ، لكن هل استمر هؤلاء السادة المتساوون أحرارًا أم لا؟ يبقى سؤالاً حائرًا بلا إجابة ، وإن كانت هناك إجابة فإنها تبقى رهنًا بتعريف الحرية . فالمدخل الذى يضع تعريفًا للمساواة والحرية يفترض تعريفًا للحرية بوصفها ظاهرة إنسانية داخلية ، ذلك التعريف الذى يصبغ الحرية بصبغة النسبية ويقود إلى حقيقة انعدام الحرية بالنسبة إلى إنسان يعيش فى عزلة . ونستطيع نحن أن نعيد تقييم هذا التعريف من منظور تعريف هيجل للتاريخ والذى أشار إليه فوكوياما بأنه ارتقاء الإنسان إلى درجات أسمى من العقلانية والتحرر وصولاً إلى نقطة نهاية منطقية عند ذروة تحقيق الوعى الذاتى المطلق . إن المساواة بُعد واحد من أبعاد الوعى الذاتى للنفس البشرية التى تشتمل على أبعاد وجودية أخرى إلى جانب العلاقات بين بنى البشر .

ومن خلال تتبع مفهوم الوعى الذاتى لهيجل سوف تطفو على السطح حقيقة أن الأسس الديمقراطية الليبرالية الحديثة تتجاهل هذا المفهوم الأساسى فى تعريف الحرية . وبناء على ذلك فإن المفهوم النسبى والبنيوى للحرية الخاص بالنموذج الحداثى لم يخلق حرية ولا وعيًا ذاتيًا أساسيين أو شاملين ، كما لم يستطع وضع تصور واضح للوعى الذاتى ، بل على النقيض أخذ كل من الوعى الذاتى والحرية فى التدهور وبخاصة فى المراحل النهائية من التطور الرأسمالى عندما تحول السادة القدامى والسادة الجدد من

كونهم مواطنين متساويين إلى عبيد أجَراء للتقنيات الصناعية ؛ هذه التقنية التى فرضت قانونها الخاص على العلاقات الإنسانية . وعلاوة على ذلك فإنه سواء تحققت المساواة أم لا فستظل دائمًا موضع شك حتى وإن حددنا ماهية المساواة والحرية . فبعيدًا عن عولمة الشعارات الديمقراطية ، يظل من الصعب التسليم بأن أسرى آليات الديمقراطية الليبرالية الحديثة قادرين على إقامة ديمقراطية عالمية لتنظيم الشئون الدولية . ويظهر ذلك حتى داخل أروقة الأمم المتحدة ، والتى تعد بمثابة نتيجة طبيعية لنشوء مفهوم الأمن الجماعى ، وكان من المفترض أن تكون الأمم المتحدة هى المؤسسة الأكثر تمسكًا بقيم المساواة . وعلى أية حال فإن الادعاءات اليوتوبية (المثالية) القائلة بأن الإنسان قد حقق المساواة من خلال عولمة القيم الخاصة بالحضارة الغربية ، برغم المحيط الزائف الذى يغلف العلاقات الدولية ، سوف تكون محل دراسة وتحليل عبر الفصول القادمة من هذا الكتاب .

إن الفشل الذى لحق بتعريف الحرية النسبى/ البنيوى قد أكد ضرورة إجراء عملية إعادة تقييم تتشكل من نظرية الوعى الذاتى لهيجل والقيم الأخلاقية التى سبقت طفرة التقنية الاصطناعية .وانطلاقًا من هذا المنظور فإن ر.سيمون الذى انتقد بشدة المفهوم الشعبى الخاطئ للحرية باعتبارها غير محدودة ، كان محقًا عندما قال بأن الحرية كقيمة جوهرية لا يمكن عزلها عن الفضيلة[1] . وطبقًا لما اقترحه كانط ورردده من بعده فوكوياما فإن وضع دستور مدنى يعد واحدة من المتطلبات الأساسية من أجل إدراك الحرية الإنسانية . ولكن هذا ليس كافيًا لضمان حرية حقيقية ، ولن تتحقق تلك الحرية أبدًا بدون إيجاد بنية أخلاقية قيمية محددة ومطبقة عمليًا ؛ بحيث توفر غطاء من الشرعية للتقنيات الاصطناعية التى تشكل رمزًا لسادة جدد أكثر صلفًا وتعنتًا أنيطت بهم مقدرات الإنسانية كافة .

إن تلك التهديدات التى تزيد من القوة التدميرية والتحكم من خلال التكنولوچيا النووية ، وتضاعف من عولمة الاقتصاد والآليات الاجتماعية السياسية ، وتحول دون رغبة الإنسان فى تحقيق الحرية والأمن الوجودى ، هذه التهديدات جميعها أثرت على الإدراك الذاتى للإنسان الغربى . يقول مامفورد (١٩٤ : ٣٩٩) برغم أن الغرض الكلى لحقبة التوسع كانت زيادة التسلط البشرى على الطبيعة ؛ أى التسلط البشرى الغربى

تحديدًا على أناس أكثر تسامحًا وأقل تسليحًا ، ويشغلون المساحة الباقية من العالم ، فإن الحضارة التى نتجت عن ذلك أضحت عرضة للانشقاقات والصراعات الداخلية والتناقضات التى تسببت بدورها فى تشويه كثير من انتصاراتها الحقيقية» . والحاصل أن كتابات روديارد كيبلنج مثل «مهمة الرجل الأبيض» ، وكتاب ماركيوز «الرجل ذو البعد الواحد» ، وغيرها من الكتابات قد رصدت التغير الحادث فى الإدراك الذاتى للإنسان الغربى المعاصر ، كما أن النزعة المتنامية نحو السلوك الاستهلاكى خلقت نوعًا من الهوية الثقافية الكمية بدلاً من تكوين إدراك نوعى ذاتى . وهذه هى أيضًا قصة الاغتراب الذى قد يصيب نموذجًا أصليا لحضارة ما . لكن الاشتراكية استطاعت على الجانب الآخر أن تختزل هذا الاغتراب ، وأرجعته إلى العلاقات الإنتاجية التى تقترح حلاً هيكليًا ، أعنى هنا إحداث تغيير جذرى فى التركيب الطبقى عبر تشكيل حياة ومجتمع جديدين(٢) . ويتجلى انهيار الحل الاشتراكى فى أن هذا الاغتراب لم يكن نتيجة للهياكل الاجتماعية بل كان نتيجة لنموذج أساسى أو رؤية للعالم تحتوى على مجموعة معينة من التصورات المتعلقة بالإنسان والكون .

(ب) النسبية المعرفية والعلم

إن الافتراض الأساسى الذى يقوم عليه نموذج الحداثة والذى أصبح بعد ذلك محورًا للفلسفة الحديثة هو أن الحقيقة النهائية لا يمكن أن يتوصل إليها إلا عن طريق تبنى نظرية المعرفة التى تعتبر الإنسان مركزًا للكون ، أو أنه هو المرجعية النهائية لهذا الكون . هذا الافتراض - الذى يتوافق مع تهميش الوحى المنزل فى العصر الحديث - يشكل إلى جانب العقل والتجربة ثلاثة مصادر متناسقة للوصول إلى المعرفة . وعلى أية حال فإن حتمية هذا الافتراض القائل بالسيادة النهائية للمبحث المعرفى لمركزية الإنسان الكونية أصبح بدوره الآن موضع بحث ودراسة ؛ لأن العقبة الأساسية التى تقف فى مواجهة المبحث المعرفى الحداثى تكمن فى التقسيم الثنائى والمفاضلة بين مصادر المعرفة ، والذى يؤدى إلى تحجيم الحقيقة وتقسيمها . ويُعد هذا التقسيم الثنائى ظاهرة أورو - مسيحية محضة . وسوف نوضح فى الفصول المقبلة أنه لم يحدث فى المبحث المعرفى الإسلامى مثلما حدث مع نظيره المسيحى . فعلمانية المعرفة باعتبارها نتيجة تاريخية منطقية لذلك

التحجيم الذى تعرضت له الحقيقة شكلت النظير والمتمم لنظرية مركزية الطبيعة الكونية. وأصبحت العقلانية والإمبريقية (التجريبية) اثنتين من أهم طرائق تحليل العلوم الحداثية؛ لأن النموذج الحداثى الجديد كان يرتكز على الافتراض بأن «تداعيات أفكارنا تنشأ من مصدرين(أ) الإحساس(ب)الإدراك ، وهما اللذان يشكلان العمليات الحيوية داخل العقل البشرى» (راسل ١٩٦٢ : ٥٨٥).

إن الأساس المعرفى للنموذج الحداثى يعتمد على إعادة هيكلة المعرفة باستعمال العقل والتجربة . وهذا الأساس يفترض أن «دور الجانب العقلانى فى الإنسان ـ زاد هذا الجانب أم نقص ـ يقوم بوظيفته معتمداً على معلومات أو معطيات موجودة سلفًا (أو كما فى تصور بوبر طبقًا لمجموعة من التخمينات والمعتقدات المكتسبة المبنية على المشاهدة) من أجل تشييد صرح من المعرفة العلمية الموضوعية» (أليس، ١٩٧٩ ـ الفصل السادس)، وجميع النظريات الحداثية التى تتعاطى مع مفهوم الحقيقة كنظرية التطابق[٣] ونظرية التماسك[٤] والنظرية الوضعية المنطقية[٥] والنظرية البرجماتية[٦] والنظرية الادائية[٧] تُعَدّ من نتائج المبحث المعرفى الحداثى . وتعتبر فكرة تراكم التقدم العلمى فى اتجاه واحد بوصفها واحدة من الثوابت الاساسية التى بنى عليها النموذج الحداثى إفرازاً طبيعيًا للاعتقاد بحتمية المعرفة التى نشأت عن هذا المبحث المعرفى المستحدث . وأنتجت صلابة البنية العلمية الحداثية إطلاقًا منهجيًا ونظريًا ، وبخاصة فى فترة ما بعد القرن التاسع عشر حينما أوجدت الأدوات المعرفية والمنهجية الناجحة تحولات تقنية هائلة . وكانت الصيغة الشهيرة (العقل ـ العلم ـ التقدم) إحدى نتائج تنامى شعور الإعجاب بالذات .

ولم يكن التطور الذى شهده القرن العشرون ـ الذى طرأ على الهياكل النظرية الصارمة وإن كانت لا تزال متماسكة ـ مجرد مصادفة بحتة ، بل كان جزءاً متممًا لهذا التطور المعرفى والمنهجى . وباستخدام تصور (ستايتس)، يمكننا القول بأن المباحث المعرفية المجردة من الوحى الإلهى قد ولدت معتقدات إلحادية ذات شعائر تجديفية " إن إنسان بروميثيوس المبدع الجرىء المدجج بآلياته يمثل رمزاً طبيعيًا ذا دلالة على الارتداد عن الدين . ففى تأبين بليغ للإنسان ، وعد القاضى ميخائيل رايزنر بأنه باستخدام «وحوشه الحديدية الآلية سوف يبنى الإنسان جنة تغطى العالم بأسره»، وذلك بعد أن

يعلن الحرب على الآلهة . كما ظهر رمز الجرار الزراعى الإلحادى فى عقد الثلاثينيات من القرن العشرين ، وعُرض على صفحات كتيب بعنوان «صلوات الجرار»، وانتشر على شكل ملصقات تصور الجرار وهو يحارب الصليب . كما عبرت السكك الحديدية عن رمز ارتدادى آخر ، فقبل الثورة البلشفية ، استعملت حكاية رمزية ترجع إلى ليونتييف ـ المناوئ للحداثة ـ تصور قطاراً أسود طويلاً يعترض طريق موكب دينى على سبيل المجاز كدلالة على الطبيعة الشريرة للحداثة . وبعد قيام الثورة ، طافت قطارات دعاوى الشيوعية الروسية ربوع روسيا مبشرة بأخبار سارة عن كون ملحد بلا رب . بل إن أحد تلك القطارات سمى بالفعل «قطار الإلحاد السريع». وشجع الحزب الحاكم فى روسيا المهرجانات الشيوعية العامة والأديان الجديدة . وطور ياروسلافسكى الاحتفالات الثورية والمواكب المبهجة ، ووفر لها الأغانى والموسيقى ذات الطابع الثورى ، وعقد المحاضرات ومسابقات الألعاب الذهنية ، وحرص على أن تتوالى تلك المناسبات على مدار السنة كى تنافس عطلات الكنيسة» . (ستايتس ١٩٨٩ : ١٠ ـ ١٠٨). إن مثل هذا التحول النفسى الثورى الذى أتى ضمن السياق الاشتراكى كان مجرد انعكاس لقانون كومت الخاص بالتطور العقلى بوصفه تفسيراً ثوريًا تقدميًا للمبحث المعرفى الإنسانى وفلسفة العلم . وطبقًا لهذه النظرية، فإن جميع أفرع الفهم الإنسانى مرت عبر ثلاث مراحل :

الأولى هى المرحلة اللاهوتية ، أو «الخيالية»، وفيها حاول الإنسان أن يفسر الأشياء بالرجوع إلى قوى خارقة فوق الطبيعة .

الثانية هى المرحلة الغيبية أو المجردة ، وفيها ظهر الفلاسفة الذين طرحوا التساؤلات حول صحة التفسير بالرجوع إلى الماهيات الروحانية ، والذين بدءوا بالرجوع إلى تفسيراتهم بدلاً من إسباغ صفة الواقعية على الأشياء المجردة . فمثلاً ، افتراض وجود ماهيات حقيقية تحت مسميات اصطلاحية مجردة مثل «الحقيقة المطلقة»، و«العدالة المطلقة»، و«الحركة المطلقة».

أما المرحلة الثالثة فهى المرحلة الوضعية أو العلمية ، وفيها أخذت التفسيرات شكل إظهار العلاقات المتبادلة بين الظواهر وبعضها البعض .

وعند مفترق الطرق التاريخى هذا ، واجه النموذج الحداثى موقفًا معضلاً . ففى روسيا ـ مثلاً ـ قامت حركة الإحياء الدينية بإضعاف شوكة الأيديولوچية الشيوعية العلمية ، والتى تنادى بإسباغ منزلة أعلى على الإلحاد من خلال التطور العلمى المحتوم . وبناء على ذلك لا يمكن اعتبار تلك النزعة التاريخية الجازمة بحتمية التطور العقلى العلمى ، ولا حركة الإحياء الدينى ، بأنهما قد خرجتا عن الجادة . وبما أن إحياء الدين فى روسيا يشكل واقعًا فعليًا ، فسوف يبقى تفسير واحد لحل هذه الإشكالية وهو أن تحليل كومت قد نتج عن البيئة الفكرية والفلسفية التى نشأ فيها ، وليس نتيجة لكونه حقيقة مطلقة سارية المفعول دون أى تحديد زمانى أو مكانى .

والحقيقة أن مثل هذا الاستنتاج يفترض بالضرورة نسبية التحليل العلمى ، هذا فى الوقت الذى لم يتوصل فيه التحليل النسبى إلى أى استنتاج تاريخى من منظور نظرية نهاية التاريخ . ويعترف سوسر (١٩٨٨ : ٦٠) بأن «كومت يثبت واقعية ومادية معايير المعرفة العلمية البورجوازية فحسب ، ويكشف عن غطرسة التعصب الأوروپية» . ولا يزال تابعو كومت المعاصرون يدرجون غطرسة التعصب الأوروپية هذه فى تحليلاتهم . وقد استطاع النموذج الحداثى ترسيخ رابطة متماسكة بين تلك الأسس المعرفية والآليات الاجتماعية عن طريق إقرارمنهجية موحدة . ويمكن اقتفاء أثر تلك المحاولات بالرجوع إلى الأسس الفلسفية للقرن التاسع عشر . ففى عام ١٨٤٤ كتب ماركس فى «المخطوطة الاقتصادية الفلسفية» : أن العلوم الطبيعية سوف تندمج فى وقت ما مع العلوم الإنسانية التى بدورها سوف تفعل الشىء نفسه مع العلوم الطبيعية .

ويشبه هذا التصريح الذى قال به ماركس ما جاء على لسان كومت فى كتابه «النظام السياسى العملى» عام ١٥٨١ عندما قال : «إن ظهور العلوم الاجتماعية فى طريق استكمال رحلتنا الارتقائية نحو تأملنا للواقع يطبع تلك العلوم قسرًا بطابع تنظيمى تصنيفى ، بينما هى لا تزال تفتقر إلى ذلك الطابع عن طريق تقديم الرابطة الكونية الوحيدة التى يتسع صدر تلك العلوم للاعتراف بها» . وكما أكد رونيسمان بشكل جلى (١٩٦٩ : ٤) بأنه من الصعب أن نفترض وجود أحد فى وقتنا هذا يقبل أن يأخذ تلك الادعاءات المتكلفة على محمل الجد» .

لقد استطاعت تلك المحاولات أن تمهد طريقًا للإقرار بالآليات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فالعلاقة السببية المنطقية المحتومة بين مركزية الطبيعة الكونية، والطبيعة الاجتماعية الميكانيكية تتبدى واضحة للعيان من خلال الفرضيات المعرفية والمنهجية للنظرية العلمية فى العلوم الاجتماعية التى وضع أسسها دانيسوف (١٩٧٢ : ٧) كما يلى :

١ـ إنَّ هناك نظامًا يمكن إدراكه يتحكم بمقدرات الكون والمجتمع.

٢ ـ إنَّ تماثلات المجتمع أو النظام المتحكم فى المجتمع يظل أمرًا قابلاً للمشاهدة .

٣ ـ من خلال استخدام الملاحظة والأساليب الأخرى من أساليب العلوم المادية يمكن أن يتم إثبات وتقنين قوانين السلوك الاجتماعى.

٤ ـ بإمكان العلوم الاجتماعية بمرور الوقت أن تتطور وتنال نصيبها من الثراء والصقل كى تكون جديرة بأن يعول عليها فيما بعد .

وبما أن المبحث المعرفى الإنسانى يتطابق مع هاتين الظاهرتين ـ الكونية الطبيعية والاجتماعية ـ باعتبار أن كليهما يتعرض لنفس الموضوعات الطبيعية منها والاجتماعية، فإن منهجية عالمية صحيحة سوف يكون بإمكانها أن تقدم نظريات مقنعة ودقيقة لتفسير جميع الأمور الغامضة التى تتعلق بالطبيعة والإنسان والمجتمع. وكما صرح فوكوياما فيما يتعلق بهذا الصدد بأن تغيرًا نوعيًا قد استجد فى العلاقة بين المعرفة العلمية خلال التقدم التاريخى، وبين نشوء العلوم الطبيعية الحديثة . وعليه فإن إمكانية فرض السيطرة الإنسانية على الطبيعة باستغلال العلوم الطبيعية لم تكن خاصية عالمية موجودة فى جميع المجتمعات. بل كان يجب أن تكتشف فى فترة زمنية محددة من التاريخ على يد أشخاص أوروبيين محددين . ولذلك فبمجرد أن اكتشفت، أصبحت طريقة التفكير العلمى ملكية عالمية لكل من لديه قدرة على التفكير العقلانى، وتظل معينًا ينهل منه أى شخص دون النظر إلى الاختلافات الثقافية والعرقية . كما أن اكتشاف طريقة التفكير العلمى أقام فاصلاً زمنيًا أساسيًا بين الفترة التى سبقته والتى لحقت به، وبمجرد أن ظهر هذا الفاصل بدأت الاكتشافات المستمرة التقدمية الناتجة عن العلوم الطبيعية الحديثة فى تقديم آلية توجيهية لتفسير عديد من جوانب التطورات التاريخية

اللاحقة" (فوكوياما، ١٩٩٢ : ٣ ـ ٧٢). والحاصل هو أن الأيديولوچية الحداثية وحقيقة كونها نظامًا عقائديا إلحاديًا ، جاءت كنتيجة وليدة للأسس الحداثية المعرفية والمنهجية التى سبقتها.

ومما هو جدير بالذكر أن المؤمنين بنظريات النهاية كنظرية نهاية الأيديولوچية ونظرية نهاية التاريخ يتشاطرون نفس التصور الفلسفى مع أيديولوچيات أخرى كالماركسية التى توصلت إلى نفس الاستنتاج القائل بأحادية اتجاه التاريخ . لذا فإذا كانت هناك إشكالية تتعلق بالأسس المعرفية والمنهجية الماركسية ، فحتمًا سيثبت وجود إشكالية مماثلة تثقل كاهل التصورات التقنية الحداثية . ولتجنب مثل هذه الإشكالية التى تقضى على الأسس الفلسفية والمنهجية، حاول منتهجو نظريات النهاية ومن بينهم فوكوياما أن يختزلوا الإشكالية إلى بعض العوامل المؤسسية والهيكلية بدلاً من أن يبحثوا فى الأصول الفلسفية التى تقف وراء نظرياتهم. إن الاستخدام الواسع لمنهجيات العلوم الطبيعية الذى طبق على العلوم الإنسانية والاجتماعية ، بهدف خلق منهجية عالمية موحدة ، استطاع أن يقوى دعائم الفكر الاجتماعى البنيوية والخارجية من خلال تبنى تصور ملائم ، وعرض قادر على الحد من الإبداعية والتعقيد الحداثى .

ويشير هوسرل (١٩٦٥ : ٢ ـ ١٥١) إلى ذلك التساؤل المنهجى عند تحليله لأزمة الإنسان الأوروپى فيقول: «إن الشعوب الأوروپية تعانى من المرض ، وكما يقال فإن أوروپا ذاتها تمر بمرحلة عصيبة . ولم تَعُدْ هنالك أية علاجات متاحة . فنحن فى الحقيقة نرزح تحت وطأة وابل من المقترحات الغرة المتطرفة التى تنادى بالإصلاح ، لكن لم يعد من قبيل الترف تمنى أن تنجح العلوم الإنسانية فى تأدية ما هو فى متناول نطاق بحثها فى الوقت الذى تنجح فيه العلوم الطبيعية بالفعل فى تأدية دورها بمنتهى الكفاءة . إن روعة العلوم الطبيعية تكمن فى رفضها أن تقنع بكل ما هو خاضع للمشاهدة التجريبية ، بما أن جميع توصيفات تلك العلوم الطبيعية تلتزم بقواعد الإجراءات المنهجية للتوصل إلى تفسيرات دقيقة ؛ تفسيرات نفس ـ كميائية بشكل أساسى . إلا أن الوضع يختلف تمامًا مع العلوم الإنسانية لسوء الحظ ، وذلك نتيجة لأسباب داخلية . فلو كان العالم مكونًا من نطاقين متماثلين ، نطاق الواقع ـ الطبيعة ونطاق الروح ـ الطبيعة ، ولو لم يتمتع أى منهما بأى وضع متميز من الناحية المنهجية والواقعية لتغير الوضع تمامًا ، لكن الطبيعة

وحدها هى التى يمكن التعامل معها كعالم ذاتى الاحتواء . وبالتالى تظل وحدها العلوم الطبيعية وباتساق تام قادرة على تجريد كل ما له روح ، وبالتالى التعاطى مع الطبيعة بشكل مجرد . لكن على الجانب الآخر ، فمثل هذا التجريد المتسق من الطبيعة لن يؤدى - لممارسى العلوم الإنسانية والمهتمين بالروحانيات بشكل خاص - إلى عالم ذاتى الاحتواء ، عالم لا يحوى شيئًا سوى علاقات روحانية محضة ، عالم يرقى لأن يشكل المكون الأساسى لعلوم إنسانية كونية مجردة، مكافئة للعلوم الطبيعية» .

إن الإشكالية الأساسية التى تشوب المبحث المعرفى الحداثى تتلخص فى أنه ينطوى ضمنيًا على أن الإنسان، أو العامل العقلانى، منفصل بطريقة ما عن العالم الملموس الذى يحاول هو أن يسبر أغواره ، بيد أن هذا الافتراض لا يمت بصلة للحقيقة ، وذلك لأن هذا العامل العقلانى نفسه يعتبر جزءًا لا يتجزأ من هذا العالم الملموس . وتخلق محاولته لفهم الوحدة الكاملة حلقة مفرغة من منظور العلاقة بين فلسفة الذات وفلسفة الموضوع داخل المبحث المعرفى لمركزية الإنسان الكونية .

ويمكن تصور ثلاثة عوامل بإمكانها اعتراض الفرضية القائلة بإمكانية إدراك الحقيقة المطلقة فقط عن طريق المبحث المعرفى لمركزية الإنسان فى الكون داخل إطار حاسم وقاطع :

العامل الأول هو العلم ، وهو الذى دحض بنفسه موضوعية نتائجه وحتميتها . فمفهوم النسبية وفكرة الآفاق الجديدة من عوالم كبيرة وأخرى غير مرئية ، كل ذلك أظهر أن أى ابتكار علمى جديد يطرح أسئلة أخرى جديدة ؛ لأنه ببساطة يظهر متغيرات لم تكن موجودة من ذى قبل بدلاً من أن يكتفى بالتوصل إلى نتيجة حاسمة.

العامل الثانى هو تمييز علماء المبحث المعرفى فى فترة ما بعد الحداثة بين الحقائق النظرية البينية والخارجية ، الأمر الذى أدى إلى رجحان كفة تبعية النظرية على حساب قطعية النظرية .

أما العامل الثالث فهو نشاط الإحياء الدينى الملحوظ بعد عقد الستينيات ، وبخاصة فى عقد الثمانينيات ، الأمر الذى خلق نزعة ترنو إلى ما ورائيات المبحث المعرفى .

وقد تسببت النقاشات الحالية الخاصة بالمبحث المعرفى ونظرية العلم فى زعزعة الإحساس بالثقة تجاه العلم وبنيته المعرفية التحتية باعتباره ضرورة حتمية وظاهرة تراكمية .

وعجز البحث الطامح إلى وضع علم اجتماع شامل قادر على التنبؤ بالمستقبل المحتوم للجنس البشرى عن أن يصبح ندّا فى تلك النقاشات . فلنأخذ على سبيل المثال ملاحظات فييرابند القائل بأن علم الفيزياء الحديث الذى وضع أسسه كوبر نيكوس لم يبدأ كبحث مبنى على مشاهدات، بل كتخمين غير مدعوم بقرائن ولا يتوافق مع القوانين المدعومة بالكثير من المصداقية، وتمثل تلك الملاحظات تحديًا صارخًا ضد العقلانية والحتمية المنهجية للعلم الحديث ومسيرته نحو التقدم ، كما تحاول أن تبرهن على إمكانية وجود علاقة قائمة بذاتها بين مصادر المبحث المعرفى وبين أدوات البحث المنهجى وبين استنتاجات العلم الحديث .

إن «الأفعال الصحيحة (صحيحة بالمعنى المستخدم فى منهج البحث العلمى) نادرًا ما تأتى نتيجة للأسباب الصحيحة» . ولذلك فإنه من المعقول جدّا أن إقدام كوبر نيكوس على استكشاف شىء ما قد أدى به إلى اكتشاف شىء مختلف تمامًا . (مثلما حدث مع نيوتن عندما أراد أن يتوصل إلى اليقين المطلق فأدى به الأمر فى نهاية المطاف إلى أن يتوصل إلى مفهوم التقدم المتواصل) . فى هذه الحالة انتهج هؤلاء العلماء أسلوبًا عقلانيًا (بالمعنى المستخدم فى منهج البحث العلمى أيضًا) لأسباب غير عقلانية (بالمعنى المستخدم فى منهج البحث العلمى كذلك) .تلك العقلانية التى تعد من قبيل الحظ أو الصدفة ، أو حتى الترافق المناسب لمجموعة من الدواعى اللاعقلانية . (ذلك السياق الذى أسماه هيجل العقل البارع) . فالكتاب الذين يركزون على السمات الداخلية أو ربما على نتائج حالفها الحظ كى ترى النور، هؤلاء الكتاب يهملون عديداً من الاحتمالات دون أن يبحثوا وراءها ، وبذلك يضيفون همّا فوق هم الانطباع الزائف لعقلانية العلم الحديث الكاسحة (فييرابند ١٩٨١ : الفصل الثانى - ٢٢٥ - ٢٦٦)

وتجدر الإشارة فى هذا السياق إلى نقد شيلر للفلسفة الوضعية عند كونت كمثال آخر يوضح نزعة إعادة فحص المبحث المعرفى الذى ظهر فى القرن التاسع عشر ،

وذلك بسبب إصرار شيلر على عدم منح العلم صفة سامية مسبقة مقارنة بالدين وعلوم ما وراء الطبيعة . «الدين والماورائيات والتفكير الوضعى والاطلاع ليسوا مجرد مراحل تاريخية لتطور المعرفة فحسب ، بل هى توجهات راسخة للعقل ولأشكال المعرفة ، وليس بمقدور أى منها أن يحل محل الآخر أو أن يمثله» (شيلر ، ١٩٦٣ : ترجمة كيرتز وبتراس ١٩٧٠ : ١٦٤) .

إن جميع تلك النزعات عمدت إلى توجيه ضربات قاصمة للتصورات الاجتماعية السياسية بالمعنى التاريخى والذى يحتم ابتداع رؤية مستقبلية حتمية . واليوم لسنا فى وضع يسمح بأن ندعى بأن الابتكارات العلمية تفترض نظامًا سياسياً عالمياً على شاكلة ما كانت تدعيه الماركسية . بل إن السؤال المحورى الذى يطرح نفسه بشدة أصبح يتمثل فى تحديد الافتراضات التى تؤثر فى المباحث المعرفية للعلم ، وفى تحديد القيم التى تحكم وتوجه نواتج العلم كصيغة من صيغ التكنولوچيا .

(ج) الاختلال الأخلاقى ـ المادى

لعل السؤال الأساسى هنا هو : أى منظومة من القيم تلك التى سوف توجه الإبداعات العلمية ؟ وما نوعية النظام العالمى الذى يضمن ألا يأتى قائد منحرف يبغى استخدام أسلحة كيميائية أو نووية لفرض توجهاته السياسية على الأمم الأخرى ؟ وهل يشكل توازن الرعب آلية فعالة لتحقيق السلام فى العالم؟ . إن هذه التساؤلات تطرح نفسها بشكل يومى على الجنس البشرى وتتصدر الخلافات السياسية على الساحة العالمية بشكل دائم .

وتعكس تلك التساؤلات التغير الجذرى الذى طرأ على التصورات العلمية والتطورات المادية . ففى كلا النموذجين التاريخى والحداثى ، تم القبول بالعلم والتطور المادى فى جوهرهما كصورة من صور التراكم العلمى ؛ ذلك لأن هذا التطور المادى جاء مؤشرًا على التقدم ، وسوف يظل التقدم دائمًا وأبدًا ظاهرة إيجابية . ومع ذلك فخلال النصف الثانى من القرن العشرين وتحديداً بعد المعاناة التى خلفها إلقاء القنابل النووية على هيروشيما وناجازاكى تم استبدال ذلك التسلسل المنطقى بين العقل والعلم

والتطور المادى والتقدم والتفاؤلية المستقبلية بإحساس من الخوف والهلع نتيجة للسمة التدميرية للعلم.

لقد كان من الممكن أن توجه الحضارات التقليدية منظومات من القيم الأخلاقية تسهم بشكل مؤثر فى توجيه الأنماط التكنولوچية ونواتج العلم ؛ لأن المنتجات المادية لم تكن قط حكرًا على الأسواق . صحيح أن تلك الخاصية حالت دون إحراز تقدم مادى ملموس فى السابق ، لكن تلك القيم الأخلاقية استطاعت - فى الوقت ذاته - أن تكبح جماح الاستخدام السيئ غير المتوقع للاختراعات التكنولوچية . والواقع أن الحضارة الغربية استطاعت استنادًا إلى سماتها التقنية أن تغير من تلك الآلية التوجيهية تغييرًا جذرياً . فالعلم والتكنولوچيا بوصفهما متغيرين يعتمدان على آليات السوق عَمدا إلى تشكيل نظم أخلاقية جديدة فى المجتمع . كما أبطلت القوانين الوضعية للآليات الاقتصادية أية اعتبارات معيارية إنسانية . فلربما اتهمت بالجهل إذا ما أعطيت الأفضلية لعلم الاقتصاد الأخلاقى على العلمية اللا إنسانية ، وبالتالى يمكن تبرير إنتاج الصناعات الحربية لآلات قتل تقليدية وغير تقليدية مثل القنابل الكيميائية والنووية بذريعة أن هذا الإنتاج هو جزء حيوىٌ يدخل ضمن مثل هذا الإطار العلمى .

ومن الملاحظ أيضًا أن التطورات التكنولوچية تصل إلى ذروة نشاطها إبان فترات الحرب إلى جانب العديد والعديد من الأجهزة التى نستخدمها يوميًا ، والتى تم تطويرها لأغراض حربية فى الأساس . لذا فإذا افترض المرء أن نواتج العلم تظل حكرًا على آليات السوق ، فسوف تصبح الحرب ضرورة حتمية لتسارع الإنتاجية فى الصناعات الحربية . وقد لاحظنا مثلاً أن الساسة وصناع القرار بدأوا فى مناقشة التأثير الإيجابى لإعادة إعمار الكويت على الاقتصاد الأمريكى ، بينما كانت حرب الخليج لا تزال تتهدد حياة الملايين من الناس . والآن نحن نواجه إمبراطوريات الاقتصاد متعددة الجنسيات ، والتى لا تأبه ولا تخضع لأى متطلبات أخلاقية أو فرضيات معيارية .

إن النجاح المادى للهياكل التى تستند إلى الأدوات الصناعية وفقاً للأسلوب العلمى تعد أساسًا ظاهريًا يعطى زخمًا للمزاعم التى توضح السمة التوجيهية للارتقاء والتطور التاريخى وحتمية توجه الحداثة نحو حياة أفضل : «إن اكتشاف طريقة التفكير العلمى أوجد فاصلاً زمنيًا أساسياً فصل بين الفترة التى سبقته والتى لحقت به ، وبمجرد أن ظهر

هذا الفاصل ، بدأت الاكتشافات المستمرة التقدمية الناتجة عن العلوم الطبيعية الحديثة فى تقديم آلية توجيهية لتفسير عديد من جوانب التطورات التاريخية اللاحقة (فوكوياما١٩٩٢ : ٧٣). وهكذا فإن آليات السوق تتفوق على الأسس الأخلاقية بل وتسبقها من حيث الأهمية . كما تترك تلك الآليات المعايير الأخلاقية معلقة بشأن ما إذا كانت تمت بصلة أم لا بالنسبة للتدفق المحتوم للأطر التقنية الاجتماعية والاقتصادية ، أما بالنسبة للنجاح المادى الظاهرى وسيادة المجتمعات التنظيمية ذات المستوى المتطور فإن ذلك يكشف عن الخطر الحقيقى الذى يواجه مستقبل البشرية؛ لأن عدم قدرة الإنسان على التحكم فى مقدرات حياته سوف تؤدى إلى تناسى شعوره بالعزلة مما يعنى نهاية الإنسانية والحرية .

أما حالة التبعية الدونية التى فرضت على الأسس الأخلاقية أمام قوانين التقنية الكاسحة فسوف تؤدى حتمًا إلى خلق تصور نفسى اجتماعى استبدادى بشكل جوهرى. ويشير مامفورد (١٩٦٦م) إلى أن العمل المسير بواسطة الميكنة والدمار الناتج من جراء الآلات أمران يشكلان قطبى الحضارة. فالنجاح الذى حققه العمل الذى يعتمد على الميكنة لا يجدر به أن يقودنا إلى تجاهل القطب الاخر وهو القطب المدمر. ويعرض إيريك فروم لتلك العلاقة المعضلة بين التقنية والمنظمات المحترفة والنزعة الانعزالية وعدم التوازن الأخلاقى المادى الذى يعترى البنية الأخلاقية من جهة ، وقطب الحضارة الآخر المدمر فى تحليله للسمة التدميرية للحرب الحديثة من جهة أخرى، وقد أشار إلى ذلك بقوله «هؤلاء الرجال الذين يلقون بقنابلهم قد لا يكونون مدركين بأنهم يقتلون أو يحرقون حتى الموت الآلاف والآلاف من الضحايا فى دقائق معدودة. فأفراد طاقم الطائرة دائمًا ما يعملون كفريق أحدهم يقود الطائرة وآخر يعمل كملاح وآخر يقوم بإسقاط القنابل. ولذلك فلن يلقوا بالاً لما يحدثوه من قتل وتدمير بل إنهم قد لا يعرفون شيئًا عن عدوهم ؛ لأن كل ما يشغل بالهم فى تلك اللحظة هو مدى التحكم الجيد فى آلاتهم المعقدة على طول الخط وهم موزعون داخل طائرتهم المنظمة والمرتبة بشكل مدروس. وكنتيجة لقيامهم بعملهم سوف يسقط عدة آلاف، بل أحيانًا ما يصل العدد إلى مائة ألف ما بين قتيل ومحترق ومشوه ، بالطبع هم يتخيلون ما يحدث فى أذهانهم ، لكنهم لا يدركون ما يحدث بشكل فعلى على الأرض . قد يبدو

ذلك متناقضًا ، لكنهم حقيقة لا يأبهون البتة . فهم على الأرجح - أو معظمهم على الأقل - لا يشعرون بأدنى إحساس بالذنب لمزاولتهم أعمالاً لها صلة بأبشع ما يمكن لإنسان أن يقدم عليه، والحرب الجوية الحديثة وما تسببه من دمار تسلك نفس مبادئ الإنتاج التكنولوچى الحديث؛ حيث يظل العمال والمهندسون بعيدين كل البعد عما ينتجونه من آلات حربية ويستمرون فى مهامهم التقنية بحسب الخطة العامة لإدارة الإنتاج . لكنهم نادراً ما يرون المنتج فى صورته النهائية ، وحتى إن فعلوا، فلن يعنى ذلك الكثير بالنسبة لهم؛ لأنها ببساطة ليست بمسؤليتهم (فروم ١٩٩٠ : ٤٦٠) ولهذا فلن يكون للتساؤل حول مدى صلة القيم الأخلاقية بالتقنية أية أهمية أو هدف فى تلك المرحلة من مراحل التقنية التنظيمية ، وذلك بسب «أنهم ليسوا مطالبين بأن يسألوا أنفسهم ما إذا كان المنتج مفيداً أم ضاراً، فالإدارة مخولة بالإجابة عن هذا السؤال ، وبقدر ما يهم الإدارة ، سيرتبط مدى الاستفادة بمدى «الربحية»، ولن يكون للإدارة صلة تذكر بالاستخدام الحقيقى لمنتجات مؤسستهم» (فروم١٩٩٠ : ٤٦٠) وتعكس هذه الظاهرة أصداء تفاقم اختلال التوازن فى العلاقة بين القيم الأخلاقية والقيم المادية على نحو مروع، مما يتهدد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان .

وثمة كثير من الوسائط الاقتصادية والآليات السياسية تسهم فى عملية التحكم فى العلاقات الإنسانية ، وذلك عن طريق فرض قوانينها العلمية والموضوعية بشكل لا يمكن تجنبه . حتى علاقة الرجل بالمرأة التى يفترض التعامل معها بكثير من الاحترام بوصفها النموذج الأول من نماذج العلاقات الإنسانية أصبحت مادة خام لصناعة الإباحية ، والتى يبدو أن الغرب قد أقر بها كعنصر من عناصر التقدم الاقتصادى . إذ يقوم إنسان ما بإنشاء علاقة مع إنسان آخر فقط عبر وسيط له دور محدد من خلال منظومة مؤسسية متخصصة ، والتى تقنن مجموعة من القيم الخاصة بها لتنظيم تلك العلاقات الإنسانية .

وداخل هذه البيئة الاجتماعية الميكنة لن يكون ذلك الشخص - مثلاً - الذى تحول إليه مبلغًا ما مجرد إنسان ، بل هو مدير فى شركة ما أو مستهلك لمنتج ما ، وهكذا إلى آخره . ولذا فعليك أن تعيد ترتيب علاقاتك طبقًا لما تمليه عليك قوانين تلك الآليات الاصطناعية ؛ والتى تسبغ هوية إضافية على تابعيها . الأمر الذى يولد نظامًا اجتماعيًا

زائفًا من حولنا ، مكونًا إطاراً قيميا خاصًا به . وكلما ازدادت تلك الآليات الاصطناعية قوة وتعقيداً بالتوازى مع التقدم المادى ، قلت فرصة الإنسان فى أن يتحكم ويوجه ذلك التقدم بأن يستعين بمجموعة من القيم والمبادئ من وحى إرادته الحرة كدلالة على استمرار بقائه . وكنتيجة لذلك الاختلال النفسى ـ القيمى الذى يتداخل مع الاختلال الأخلاقى ـ المادى عند نقطة اتصال اجتماعية حرجة يصل المجتمع إلى حالة من فوضى الفراغ الأخلاقى .

وعند هذا الحد ، تبدأ دكتاتورية خفية متمثلة فى الآليات المؤسسية فى التحكم فى كل صغيرة وكبيرة من جوانب حياتنا عبر قيم وسيطة ، إلى أن تنتهى بذلك التفاوت الناشئ بين الأخلاقيات والماديات .

وتأتى عولمة الثقافة الإنسانية لتشكل عملية تفعيل تلك القيم المهلهلة ووضعها كمعايير لقياس السلوك الإنسانى وكدستور للعلاقات الإنسانية . وتولد السمة البرجماتية المندمجة بالعولمة نوعًا من السطحية والتبسيط المجحف للعلاقات الإنسانية ؛ تلك السطحية وهذا التبسيط اللذان يحدان من قدرة الطبيعة الإنسانية على إيجاد مجموعة راقية وراسخة من الأسس والقواعد الأخلاقية . كما أن التبعية والخنوع لتلك القيم التقنية المفروضة قسراً سوف يؤديان إلى تزايد الشعور بالاستياء تجاه الخلل الأخلاقى ـ المادى . لذا فمما لاشك فيه أننا نشهد مفارقة تاريخية بين نظام القيم الأخلاقية وبين التطور المادى فى الحضارة الغربية ، والتى تعد واحدة من المؤشرات الأساسية على الأزمة الحضارية التى باتت حقيقة لا تقبل الجدل .

(د) اختلال التوازن البيئى

هناك منافسة محمومة تدور بين تصورين أساسيين لآليات عمل الحضارة الغربية ؛ أعنى هنا نظرية آلية الكون الطبيعية لنيوتن ، ونظرية آلية التكنولوچيا الاصطناعية . فخلال المرحلة الأولى من التوسع الرأسمالى تم التسليم بتكاملية هذين التصورين بدلاً من افتراض تناقضهما خلال السعى وراء الحرية والأمن كى يبلغ الإنسان الكمال الوجودى . بعد ذلك جاءت مرحلة التسليم بالآلية الاصطناعية والميكنة كأدوات

وسيطة يتوصل بها إلى تحقيق أبعد الأحلام الإنسانية طموحًا عبر التاريخ ، وهو حلم السيطرة على الطبيعة .

ولكن خلال العقود القليلة المنصرمة جرت عملية استبدال ذلك الحلم التواق إلى غزو الإنسان (الغربى) للطبيعة بحلم آخر هو محاولة الحفاظ على التوازن البيئى . وقد حدث ذلك عندما أدرك الإنسان أنه فقد السيطرة على التكنولوچيا ، وأنه لم يعد قادرًا على أن يحد من تأثيرها المدمر على الطبيعة . وثمة عديد من الدلائل التى تشير إلى اختلال التوازن البيئى ، مثل تدمير البيئة الطبيعية ، واستهلاك مصادر البيئة المحدودة ، والتوسع الخطير لأنماط الحياة العمرانية . تلك الدلائل لم تكن محل اعتراض لعقود مضت باعتبارها تكلفة حتمية للتقدم الاقتصادى والتطور المادى . ولكن ما إن جاءت حقبة الثمانينيات حتى أعلنت الطبيعة عصيانها إزاء تلك الانتهاكات التى أدت إلى تفككها . فقضية ثقب الأوزون ، والتغيرات المناخية ، وتأثير الدفيئة (الصوبة الخضراء)، وخطر الإشعاعات المتزايد ، كل ذلك أثبت أن عملية سيطرة الإنسان على البيئة بهدف توسيع دائرة أمنه وحريته أصبحت فى الحقيقة تتهدد حتى بقاء الإنسان على قيد الحياة ، وهذا البقاء هو من الأهمية بحيث يشكل الشرط الأساسى لاستتباب الأمن الوجودى الإنسانى .

وفى عصرنا الحاضر ، كان لزامًا أن نسلم بالحقيقة التى لامراء فيها وهى أن وقع الآلية الاصطناعية على النظام البيئى العالمى قد تحول ليصبح علامة استفهام مقلقة حول تحقيق الأمن الوجودى . ففى المحل الأول بدأت الآلية الاصطناعية فى إعادة بناء علاقة الإنسان بالإنسان كنموذج مصغر من نماذج الإرادة الإنسانية . وعقب هذا وبعد مرحلة معينة من التقدم ، بدأت تلك الآليات فى إعادة تشكيل الخصائص البيئية لتصور نيوتن لـ «آلية الكون الطبيعية» .

وهكذا استمرت الأزمة فى توسيع رقعة تأثيرها لتمتد إلى الهياكل الداخلية للأنظمة الحاكمة[٣] وإلى السياسات الدولية ، حتى وصلت المشاكل البيئية إلى وضع حرج خلال العقد الأخير من القرن العشرين . لدرجة أن الأنظمة السياسية لم يعد بمقدورها تجاهل عواقب تلك المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . فقد قيل أن حادثة تشيرنوبل قد عجلت بوضع نظام الانفتاح الاقتصادى والسياسى فى الاتحاد السوفيتى

قيد التنفيذ . وجاء تبرير جورباتشوف لسياسته الخارجية مستنداً لخلفية إنسانية تقول بأن جميع بنى البشر يبحرون على ظهر سفينة واحدة ، وبأن هناك خطراً محدقًا يتهدد بقاء الجنس البشرى ، ذلك التبرير الذى أشار بطريقة ما إلى أبعاد الأزمة الحضارية ومدى تأثيرها على الأنظمة السياسية .

وبالتالى أصبحت تلك الأزمة تستحوذ على نصيب الأسد من جدول أعمال اجتماعات النظام العالمى . وظهر إجماع كلى على ضرورة إيجاد تعاون دولى لتحسين الظروف البيئية ، وقد جرى التعبير عنه على ألسنة كثير من الزعماء السياسيين لمختلف دول العالم خلال قمة الأرض التى عقدت فى يوليو ١٩٩٢م . وبرغم كل ذلك فإن العداء بين الشمال والجنوب ، أو بين العالم الصناعى والعالم النامى خلال فعاليات تلك القمة أسفر عن ظهور إشارات تحذيرية من احتمال وقوع تعارض مصالح فى المستقبل ، والذى سيدفع بإحساس التعاون بعيداً عن إمكانية التحقق . فبعض الدول المتحضرة ، ومنها الولايات المتحدة على وجه الخصوص ، تجلى فى موقفها الشعور النفسى للاستعمار الجديد ، وظهر ذلك من خلال اقتراحها المقدم لحل تلك الإشكالية ، حيث اقترحت الحكومة الأمريكية أن تقدم الدول النامية بعض التضحيات على حساب مشاريعها التنموية للمساهمة فى الحفاظ على البيئة ، بينما لن يحدث إجراء مماثل مع ماكينات إدرار الربح الرأسمالية فى أمريكا ذاتها ، ولم تعر الولايات المتحدة أدنى اهتمام لتنفيذ توصيات القمة .

وفى ضوء ما سلف يمكن القول إن سياسة الكيل بمكيالين تشكل تهديداً حقيقيًا ضد تنمية الأمن البيئى العالمى ؛ لأن الكارثة البيئية الحالية جاءت كنتيجة للاستخدام غير المسئول للموارد الطبيعية من قبل القوى الاستعمارية . فبدلاً من أن يدفعوا ثمن ما اقترفت أيديهم من انتهاكات للبيئة فى الماضى ، وجدناهم يحاولون تقييد خطط التنمية المستقبلية الخاصة بالدول الأقل تقدمًا ؛ الأمر الذى يسفر عن تفاقم المشاكل الاجتماعية والاقتصادية فى تلك الدول .

وقد تكون الكارثة البيئية إحدى العواقب الأساسية التى نتجت عن الحرب ، استناداً إلى حقيقة أن الحرب تعد واحدة من الوسائل التى بموجبها يمكن الاستيلاء على موارد البيئة الطبيعية . وقد يؤدى ذلك الخطر الذى يتهدد أمن الإنسان الوجودى إلى صياغة

جديدة للمفاهيم الچيوسياسية من أجل تحديد الأولويات بين المناطق الجغرافية التى تتمتع ببيئة آمنة وغنية بالموارد الطبيعية . لذا كان لزامًا علينا أن نضع فى الحسبان أنه قد تم تسويغ النظام الاستعمارى فى القرن التاسع عشر ، وكذلك جرى تبرير الحربين العالميتين فى القرن العشرين ، والفضل فى ذلك يرجع إلى النظريات الچيو- سياسية التى مهدت الطريق أمام القوى الغربية لاغتصاب الموارد الطبيعية للدول الأخرى .

وفى رأينا أن السبب الرئيسى لهذه المشكلة البيئية يرجع إلى التغير الذى طرأ على تصور الإنسان لعلاقته بالطبيعة . فكثير من الحضارات التقليدية كانت تعتبر الطبيعة هبة من الله ومكانًا حيويًا طبيعيا صالحًا لبقاء الجنس البشرى . هذا التصور القديم انطوى بالضرورة على تفهم علاقة الاعتماد المتبادل بين وجود الطبيعة ووجود الإنسان . لكن التقنيات الرأسمالية بوصفها العامل المحدد للوجود الطبيعى والمادى والاجتماعى للجنس البشرى فى النموذج الحداثى أخذت دور الوسيط بين الإنسان والطبيعة ، وبالتالى أخذت تلك التقنيات تحدد أسعارًا تجارية ليس فقط لكدح الإنسان ، وإنما أيضًا للمكونات المشتقة من الطبيعة والمربحة اقتصاديًا ، فكان حرياً بتلك التقنيات الاصطناعية آنذاك أن توجد السيطرة النهائية للإنسان على الطبيعة لتحقيق حلم الفردوس الدنيوى على ظهر الأرض .

ويظهر بشكل جلى التغير الجذرى الذى طرأ على تصور الإنسان للطبيعة فى الحضارات التقليدية والحداثية من خلال خطاب زعيم الهنود الحمر المدعو «سياتل» الذى بعث به إلى الحكومة الأمريكية . وقد كتبه فى عام ١٨٥٤م عندما عرض عليه أن يبيع أرض شعبه للحكومة الأمريكية فقال : «إن الزعيم الأكبر فى واشنطن قد بعث رسالة يطلب فيها شراء أرضنا . لكم أتعجب كيف للمرء أن يبيع أو يشترى سماءً تظله أو أرضًا تحتضنه؟ ، إن هذه الفكرة لجد غريبة بالنسبة إلينا ، فإذا كنت لا تملك نسيم الهواء أو ترقرق الماء ، فلعمرى كيف لك أن تبيعه ؟ كل ذرة رمل من هذه الأرض مقدسة لدى شعبى ، فنحن جزء منها وهى جزء منا . فالزهور الفواحة بالعطر أخواتنا ، والأيائل والخيول والنسر العظيم إخوان لنا ، وذُرَى الصخور ورحيق المروج وحرارة جسد مهر يخب الأرض بجوار صاحبه ، كلهم ينتمون لعائلة واحدة . ولهذا فإن الزعيم الأكبر فى واشنطن عندما يبعث برسالة كى يطلب شراء أرضنا فإنه يطلب ما لا

قبَل لنا به . ونحن نعرف أن الإنسان الأبيض لن يدرك عاداتنا . فأرضنا فى عينيه مثلها مَثل الأرض التى تليها . وقد أتى غريبًا متسترًا تحت جنح الظلام كى يغتصب ما يروق له من أرض ، وهو لم يتخذ أبدًا من الأرض أختًا له ، بل كان عدوًا لها دائمًا . وعندما غرس مخالبه فى أحشائها أخرج ما فى باطنها من خيرات ولم يفتأ يغزو أراض أخرى . ولم يكتف بذلك بل حدد ثمنًا لأمه الأرض ، وحدد ثمنًا للسماء التى كانت يومًا أختًا له ، كما لو كانا من السلع التى تباع وتشترى ، أو شياهًا تنهب ، فمالت شهيته لالتهام الأرض وتركها وراءه قاعًا صفصفًا . وإذا ما ذهبت إلى مدن الرجل الأبيض فلن تجد مكانًا هادًا ، أو مرجًا تنصت فيه إلى حفيف أوراق الشجر فى الربيع أو أزيز أجنحة الحشرات . ونحن نعرف حق المعرفة أن الأرض لا تنتمى إلى الإنسان ، بل هو الذى ينتمى إليها . وإن كل الموجودات تربط بينها صلة دم يلم شملها داخل عائلة واحدة . فكل الأشياء شىء واحد»(٩) .

إن أصول التغير الجذرى بالنسبة لمفهوم الإنسان نحو الطبيعة ترجع إلى التحولات المعرفية والمنهجية التى بزغت بعد عصر النهضة الأوروبية . وكما وصف بايكون (١٩٩٠ : ٢١٠) أهداف «مجلس سالمون» تلك المنظمة العلمية التى وضعها فى تصوره اليوتوبى ، تعتبر أطلانطس الجديدة خير مثال للتصور البيئى الجديد ، وذلك بافتراض تحقق السيطرة الكاملة على الطبيعة . يقول بايكون : «إن اللبنة الأخيرة فى صرح معرفتنا ستكون باكتشاف معرفة الدوافع والحركة الخفية للموجودات وإطلاق العنان للإمبراطورية الإنسانية كى تمتد يد الإنسان ويبسط تأثيره على كل الأشياء قدر المستطاع» . يتخيل بايكون هنا خلق بيئة اصطناعية داخل المجتمع تم بناؤها بفضل الإبداعية العلمية والمحاكاة ، ويستكمل حديثه قائلاً : « فلنا ديار تفوح بالروائح الذكية ، بينما نصقل خبراتنا بالتذوق ونمزج بين عطور قد تبدو للوهلة الأولى غير متجانسة بعض الشىء ، لكننا نمزجها على أية حال كى تعطى عطورًا جديدة تختلف عن تلك التى اشتقت منها . وبالمثل نفعل مع الطعام كى نتلاعب بأذواق الناس . بل نملك أيضًا منازل ذات محركات حيث تجد الآت ومحركات لكل أنواع الحركة ؛ فهى فرصة سانحة كى نقلد ونتدرب ، كى نصنع حركة أكثر سلاسة مما هى عليه ، وسنصنع بنادق أفضل من بنادقك القديمة ، أو أى من آلاتك الصدئة كى تكون أكثر سهولة فى التحكم وبأقل مجهود يذكر . سنستخدم العجلات ووسائل أخرى . وستكون أقوى وأشد عنفًا عن

مثيلاتها لديك ، وستتفوق على أقوى مدافعك وزواحفك العملاقة . كما طورنا عديداً من معدات وآلات الحرب والمحركات بكافة أنواعها . وستجد لدينا مزيجاً جديداً من البارود والنار الإغريقية التى لا يمكن إخمادها» (بايكون، ١٩٩٠ : ٢١٣).

والآن إذا حاولنا مقارنة هذين النصين السابقين ، فسوف نتحقق من مدى صحة هاتين النبوءتين. فكثير من المظاهر التى ذكرها بايكون فى تصوره ليوتوبيا أطلانطس الجديدة قد تحققت بالفعل كخصائص أساسية تشكل مفاهيم المجتمع العلمى ، ومن ذلك على سبيل المثال الديار التى تفوح بالروائح، والمنازل ذات المحركات (يقصد الطائرات) التى تطير عبر الأثير إلى آخره. وبرغم ذلك فقد تحققت نبوءة زعيم الهنود الحمر عندما تكهن بأن «شهية الإنسان الأبيض سوف تميل لالتهام الأرض حتى يتركها وراءه قاعًا صفصفًا»، وذلك عندما نضبت طبقة الأوزون وثقبت ذلك الثقب الذى تسبب فى التغير المناخى العالمى ، وخلف ظاهرة التصحر ، إضافة إلى معطرات الجو ومحركات أطلانطس الجديدة .

وقد يمكن اقتفاء أثر المصادر الفلسفية للمفهوم الغربى تجاه الطبيعة فيما عبر عنه ماركس (١٩٧٦ : ٨٢٠) فى قوله : «وكما فعل الإنسان البدائى عندما صارع الطبيعة كى يشبع احتياجاته ، وكى يحيا ويتكاثر ، يجب على الإنسان المتحضر أن يفعل الشىء نفسه ، بل ويجب عليه ألا يتوانى عن فعل ذلك فى جميع الأشكال الاجتماعية ، وتحت أى ظرف من ظروف الإنتاج . ومع تطور الإنسان فإن محيط الضرورات المادية سوف يتسع باتساع احتياجاته . ولكن فى الوقت نفسه ، فإن قوى الإنتاج والتى تقوم بإشباع احتياجاته سوف تزداد هى الأخرى . وستتوقف الحرية فى هذا المجال على نوعية علاقة الإنسان مع الطبيعة ، والتى لن تتأتى إلا بالسيطرة على الطبيعة ، بدلاً من أن يظل الإنسان تحت سيطرتها وسيطرة نواميس الكون العمياء ، وسيكون بمقدوره تحقيق تلك السيطرة وبأقل كمية من الطاقة المستهلكة فى أفضل الظروف الممكنة لطبيعته الإنسانية».

إذن : هناك صيغتان متطرفتان لعلاقة الإنسان بالبيئة يمكن ملاحظتهما من خلال ذلك المدخل وهما : إما الرضوخ لنواميس الكون العمياء ، أو محاولة السيطرة على الطبيعة بإعلان الحرب عليها . وتتشارك المنهجيات الليبرالية الرأسمالية والماركسية فى النموذج الحداثى فى تلك الرؤية نفسها . فالتناغم مع الطبيعة ، مثلما ورد فى خطاب

زعيم الهنود الحمر وأمثلة أخرى عديدة كلها ترجع إلى الحضارات التقليدية ، هذا التناغم قد جرى تجاهله من قبل النخبة الفكرية والسياسية ، وهى القوة الدافعة للحضارة الغربية ، بسبب هوس الإنسان بالسيطرة على الطبيعة . وفى هذا السياق لم تكن حادثة تشيرنوبل مجرد نتيجة لسوء إدارة الاتحاد السوفييتى لمنشآته النووية أو عدم كفاءته التكنولوچية فحسب ؛ لأن وقوع مثل هذه الكوارث البيئية فى تلك الدول المتحضرة بالقياس على مقدرتها التنظيمية والتكنولوچية يثبت أن السؤال حول اختلال التوازن البيئى يجب أن يبحث له عن إجابة من خلال صورة العالم من منظور الحضارة الغربية ، وليس فقط من منظور كفاءة أو عدم كفاءة الإدارة .

ولهذا السبب فإن مشكلة اختلال التوازن البيئى كبعد من أبعاد الأزمة الحضارية لن يكون بالوسع أن يوضع لها حلٌ عبر إعادة الهيكلة البنيوية والمؤسسية فحسب ، أو بمجرد إعداد تقرير منمق لخبراء تنمويين . فمن الجلى أنه بسبب الزيادة السكانية فإن الجنس البشرى لن يكون بمقدوره التضحية بالتطور التكنولوچى . ومع ذلك فمما لا شك فيه أن الشكل السائد للتكنولوچيا وسلوك الإنسان المعاصر باعتباره متممًا لأبعاد المشكلة سوف يؤديان حتمًا إلى تفاقم الإشكالية البيئية ، والتى سوف تنتج كارثة بيئية لا مناص منها . وهنا تصبح إعادة الصياغة الفلسفية أمرًا حتمياً فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالبيئة . وبرغم أن الحضارة الغربية هى التى بحاجة لصيغة نقدية قيمية حقيقية وإعادة صياغة فلسفية بالرجوع إلى الحضارات الأخرى ، إلا أنه لا يجب التسليم بأن تلك المشكلة مجرد مشكلة أو ظاهرة داخلية تختص بها الحضارة الغربية دون غيرها ، فإضافة إلى ذلك سوف تظهر معضلة أخرى فى هذه المرحلة وهى مشكلة سطحية وهشاشة الحضارات العريقة ، والتى نتجت عن السيطرة الاحتكارية الهيكلية من قبل الحضارة الغربية السائدة .

(هـ) احتكار الثقافة الإنسانية ، أو نهاية التعددية

إن الأزمة الحضارية التى تكلمنا عنها آنفًا ليست الأولى ولن تكون الأخيرة التى تحدث على مر التاريخ . لكن تكمن استثنائية وتفرد هذه الأزمة فى الخاصية الاحتكارية التى تنفرد بها . فقد تم التغلب على الأزمات الحضارية السابقة من خلال نشر أسس

ومعايير أخلاقية جديدة جرت استعارتها من حضارات أخرى . وقد ساعد المزج بين المعتقدات عبر عديد من نقاط الاتصال بين حضارتين أو أكثر على إيجاد حلول ناجعة لتلك الإشكاليات من خلال التلاقح الفكرى لقيم وأخلاقيات جديدة فعالة . واليوم نحن لا نملك مثل هذه البدائل بسبب تناقض وضعنا الراهن مع تلك الحضارات البائدة . فالحضارات الأصيلة لم يعد بمقدورها أن تتعايش وتحيا ، بينما ترزح تحت نير الهيمنة الحداثية للحضارة الغربية . وعليه فإن نهوض تلك الحضارات العريقة فى مواجهة سياسة الهيمنة الاحتكارية التى تنتهجها الحضارة الغربية تعد واحدة من أعتى المصاعب التى نواجهها فى العصر الحديث . ذلك لأن التحدى الغربى الصارخ يهدف إلى تهميش تلك الثقافات العريقة ويسعى إلى إقرار نسق موحد من الأفكار وأساليب الحياة فى كل أرجاء البسيطة ، ويشكل هذا النسق الموحد تهديداً حقيقياً يضر بتعددية تراكم الثقافات التاريخية فى حياة الجنس البشرى .

لقد أثبت أ .توينبى خلال الثلاثينيات من القرن الماضى أن من جملة ست وعشرين حضارة اندثر ما لا يقل عن الست عشرة حضارة ، وأصبحت طى النسيان . ومن تلك الحضارات : الحضارة المصرية القديمة ، وحضارة الإنديز ، والحضارة الصينية ، والحضارة الكريتية ، والحضارة السومرية ، وحضارة الماى ، والحضارة الهندية ، والحضارة الأناضولية ، والحضارة السريانية ، والحضارة الإغريقية ، والحضارة البابلية، والحضارة المكسيكية ، والحضارة العربية ، وحضارة الهندوراس القديمة ، والحضارة الإسبرطية ، والحضارة العثمانية .وأقر بأن الحضارات العشر المتبقية هى حضارة الشرق الأدنى المسيحية ، والحضارة الإسلامية ، والحضارة المسيحية الروسية ، والحضارة الهندوسية ، وحضارة الشرق الأقصى الصينية ، والحضارة اليابانية ، وحضارة جزر وسط وجنوب المحيط الهادئ ، وحضارة الإسكيمو ، والحضارة البدوية وجميعها تعانى الآن سكرات الموت تحت وطأة الإبادة أو الاحتواء من قبل الحضارة الغربية . تلك المعاناة التى اشتدت تحت وطأة التنمية ذات المعدل المتسارع فى مجالات تكنولوچيا الاتصالات. ومما يدعو للتهكم أن الحضارة الغربية نفسها وبسبب تآكل أساساتها الوجودية والمعرفية والقيمية ، والذى تقف أمامه السيادة التكنولوچية المادية مكتوفة الأيدى ، تعانى من أزمة حادة . بَيد أن توينبى لم يكن نافذ البصيرة بشكل كافٍ كى يستبين الدلائل الكامنة خلف هذه الأزمة .

ومما تقدم نخلص إلى القول بأن فرض نسق موحد عالمى مماثل للأسلوب الحياتى الغربى، وتدميره لتعددية الثقافات ذات الأصالة والقدم، جاء كعاقبة نهائية لاعتماد الثقافة والسياسة على البعد الاقتصادى . فالمعتقد الأساسى الذى تقوم عليه العقلية الاقتصادية الغربية هو أن كل ما يُنتج يجب أن يستهلك، وقد أدى ذلك المعتقد إلى خلق حالة من هوس الحاجة التى انتهت إلى تكريس ثقافة الاستهلاك . كما أن هناك عنصراً شرطياً اقتصاديا يكمن وراء تلك التعددية الاجتماعية الاقتصادية وتسبب فى خلق حالة من الأحادية الثقافية ، ألا وهو الفصل بين علم الاقتصاد المعيارى وعلم الاقتصاد السلوكى . وستسوء الحال أكثر إذا لم يتم التعامل مع مشكلة إحياء الثقافات الأصيلة من خلال إطار نظرى وعملى شامل. وما لم يحدث ذلك قد يفقد الإنسان ذاكرته الثقافية والحضارية إلى غير رجعة . وسوف تتحكم الشركات عابرة القارات فى مقدرات حياته وأسلوب معيشته بهدف تكريس ثقافة استهلاكية موحدة .

وهكذا تحول عالمنا الآن ليصبح متحفًا هائلاً يعرض حضارات وثقافات أبيدت عن بكرة أبيها ، بينما نعيش واقعًا مؤلمًا حيث يجرى تنميط الأفكار فى قوالب سابقة التجهيز ، تقوم بإعدادها قوًى اقتصادية انتقالية حداثية ضخمة ، وتبثها شبكة هائلة من الاتصالات كى تصدرها إلى جميع ربوع المعمورة . وتندرج هذه النزعة الاحتكارية التى تنتهجها القوى المهيمنة، والتى تهدف إلى تهميش الثقافات الأخرى ، تحت سياسة عولمة الاقتصاد على المستوى الدولى كسمة أساسية من سماتها. وتحمل هذه الملحوظة قدرًا كبيرًا من الأهمية من منظور الإشكالية الحضارية ؛ لأنها تحول دون ضخ أية قيم أو معايير أخلاقية يمكن أن تنهل من معين أية حضارة أخرى.

وأخيرًا وبشكل موجز ، فإنى أقول إن الحضارة الأوروبية ـ فى محاولاتها الدءوب لعولمة وفرض نموذجها القسرى ـ نجحت بشكل فعال فى تهميش الثقافات الأخرى. وإذا لم يتم إيقاف هذه العملية ، فلربما تتلاشى حضارات وثقافات أخرى لا تزال ماثلة أمام أعيننا.

* * *

الهوامش :

١- يلخص جرين (١٩٨٩ : ٩٩) حجته قائلاً : إن حرية الاختيار هى من وظائف العقلانية . وتكون هذه الحرية مشروعة عندما ترتبط بالحركة العملية . إن الحرية لا يمكن فصلها عن الفضيلة . والفضيلة لا بد منها للحرية الحقة . إن الحرية جوهر معنوى لا يمكن تحطيمه بالسجن أو بالحصار أو بأى عنصر مادى خارجى» . .

٢ ـ التطلع النفسى المشار إليه واضح فى شعر ألكسندر بلوك الذى وصف فيه أهداف الثورة الروسية ، وهى «إعادة تشكيل كل شىء . إعادة تنظيم الأشياء حتى يكون كل شىء جديداً . ويحل العدل والنقاء ، والجمال ، والحياة السعيدة محل الظلم والانحراف والقبح والفضائح والحياة التعيسة» (ستايتس ١٩٨٩ : ٣٨) .

٣ ـ طبقًا لهذه النظرية فإن الافتراض ، أو المعتقد ، أو الرأى يكون صحيحًا ، إذا كان متفقًا مع حقائق الواقع .

٤ ـ يرى الرواد الأوائل للاتجاه المثالى ومنهم : سبينوزا ، وهيجل ، وبرادلى ، أن الحقيقة الكلية واحدة ومتجانسة منطقيًا . ويفترضون أن نظريتهم تستند على بدهيات ثابتة لا شك فيها ، ومن ثم فإنهم يعتبرون أن «الرياضيات» هى النموذج المثالى للعلم .

٥ ـ طبقًا لأنصار الوضعية المنطقية فإن الافتراضات تكون صحيحة إذا كانت متماسكة ضمن نظام معين ، وأن النظام الوحيد المقبول هو الذى تشكله مجموعة النظريات العلمية الراهنة .

٦ ـ يرى أنصار النظرية البراجماتية أن الافتراض يكون صحيحًا إذا كان مرتبطًا بنظرية صحيحة ، وأن النظرية تكون صحيحة إذا ساعدت على تحقيق الهدف منها وهو تمكين الإنسان من السيطرة على البيئة . وعليه فإن الفرض يكون صحيحًا فقط عندما يكون جزءاً من نظرية مطبقة فى واقع الحياة العملية .

٧ ـ ردًا على النقد الموجه للرأى القائل بأن كلمتى «صواب» و«خطأ» هما من المصطلحات الوصفية ، أكد انصار النظرية التطبيقية من أمثال شتراوس ـ خاصة ـ على أنهم ليسوا تعبيريين ولا تطبيقين . ولهذا فإن القول بأن جملة ما صواب أو صحيحة يعنى التعبير عن موافقة مع الجملة نفسها .

٨ ـ تعتبر مشكلة البيئة واحدة من المشكلات الرئيسية لدى كل من القوميين الروس والجبهات الشعبية فى الجمهوريات السوڤييتية (سابقًا) . يقول كراسنوف : «فى أبريل ١٩٨٩ حذر كوڤالشوك ـ الذى أصبح رئيسًا للجنة الحكومية الخاصة بحماية البيئة فى الاتحاد الروسى ـ من أن الكارثة البيئية قد بدأت فعلاً ، وربما تصل إلى نقطة اللا عودة فى بلادنا ، وليس ثمة ما يشير إلى أن الحالة أفضل فى

بقية الجمهوريات السوفييتية . إن مشكلة البيئة واحدة من المشاكل الرئيسية لدى كل من القوميين الروس والجبهات الشعبية فى الجمهوريات الروسية الأخرى. وقد أضحت « حركة السوفييت الخضر» قوة مؤثرة، بحيث لا يمكن للحكومة أن تتجاهلها بسهولة» (كراسنوف ١٩٩١ ٤١).

٩ ـ هذه الوثيقة التاريخية لزعيم الهنود الحمر محفوظة فى مكتبة واشنطن. وقد نشرت صحيفة الصنداى ستار نصها الكامل بتاريخ ٧ يونيو ١٩٩٢ .

* * *

الفصل الثالث

محاولات التغلب على الأزمة الحضارية

(أ) الإصلاحات العلمانية العلمية

تعتبر الإصلاحات «العلمانية ـ العلمية» من أهم المحاولات التى ظهرت ضمن النموذج الحداثى من أجل التغلب على الأزمة الحضارية . فقد حاول عديد من المفكرين أن يفهموا هذه الأزمة ، وأن يجدوا لها حلاً باستخدام النموذج العلمانى العلمى ذاته . ومن بين هؤلاء نذكر على سبيل المثال لا الحصر : ل. مامفورد ، صاحب كتاب «منزلة الإنسان» ١٩٤٤م (The Condition Of Man) وكتاب «أسطورة الآلة» ١٩٦٦ م (The myth of Machine) ، وهربرت ماركيوز وكتابه ذائع الصيت «الإنسان ذو البعد الواحد» One Dimensional Man ، وكتاب ت. روزاك «نحو إيجاد ثقافة مضادة» Making of A counter Culture ١٩٧٢ وكتاب هيلبرونر «كساد حضارة التجارة» Business Civilization In Decline ١٩٧٦ . وكتاب شوميكر (الأصغر أجمل) ١٩٧٣ Small is Beautiful ، وكتاب كاميليرى «الحضارة فى أزمة» ١٩٧٦م Civilization In Crisis . إن جميع هذه الكتابات يمكن تصنيفها ضمن محاولات تحليل أزمة الحضارة الغربية الشاملة والسعى لإيجاد حلول لها .

وقد شكلت تلك الكتابات ـ وأمثالها ـ تياراً نقدياً داخل النموذج الحداثى الغربى ؛ إذ انطلق أصحابها فى نقدهم من الأسس الفلسفية التى شكلت النموذج الحداثى وأدت إلى أزمته الراهنة . ومن هذا المنطلق جاز وصف هذه المحاولات بأنها محاولات إصلاحية ؛ لأنها ازدهرت فى البيئة الفكرية ذاتها ، والتى ارتكزت على المفاهيم المادية للطبيعة ، وفى مقدمتها نظرية المعرفة التى تعتبر الإنسان مركز الكون ، والفلسفة الوضعية المنهجية ، والفلسفة العلمانية القيمية ، ومع ذلك فقد أدركوا وأكدوا على ضرورة تجديد الأسس الفلسفية العامة للحضارة الغربية .

أن الهدف الرئيسى للفلسفة الوجودية هو السعى لتكوين وعى جديد للفرد وربط هذا الوعى بوجوده الذاتى . وقد جاءت هذه الفلسفة كردة فعل لتفسير وجود الإنسان تفسيراً ظاهرياً سطحياً ، ثم تحولت أخيراً نحو البحث فى مبدأ اللاأدرية ومبدأ التشاؤمية ، وذلك كمحاولة لإيجاد تفسير لتلك المشاكل باستخدام نفس الأدوات المعرفية الخاصة بذلك التوجه الفلسفى الذى جاءت الوجودية فى الأساس لانتقاده . وبرغم أن تلك المشاكل قد أنتجت نزعة نفسية متمردة ، لكنها لم تستطع خلق تصور ما لإدراك ذاتى جديد للإنسان الغربى المعاصر بوصفه البنية الأولى فى صرح تحقيق الحيوية الحضارية . وبناء على ذلك فقد تم القبول بتلك النزعة باعتبارها صوتًا من أصوات النخبة الفكرية بدلاً من اعتبارها رؤية واضحة تعكس أزمة شاملة . بينما عكست زيادة معدل المشاكل النفسية فى المجتمعات الصناعية المتقدمة الآثار واسعة النطاق المتعلقة بالاختلال ذى الطابع النفسى الوجودى بين الفرد والمجتمع من منظور الإدراك الذاتى . الأمر الذى حدا بذلك الخلل النفس ـ وجودى إلى إكراه الفرد على البحث عن وعى بديل . ويأتى التوجه المتنامى نحو الحركة النسوية كمثال نموذجى للمحاولات التى بذلت فى هذا الصدد . كما يمكن وصف المساعى الرامية لإيجاد وعى بديل بأنها علامة من علامات الشعور بعدم الأمان وسلب الحرية . ويصف ماركيوز ذلك وصفًا مؤثراً بقوله : «تسود الآن فى الدول الصناعية المتقدمة نزعة أنيقة ناعمة عاقلة من ديمقراطية الاستبداد كرمز دال على التقدم التقنى» (١٩٧٢ : ١٦) .

ولكن الحل الذى يقدمه ماركيوز عن طريق الثورة العنيفة ضد الاستبداد فى الدول المكبوتة المتقدمة صناعيًا ، هذا الحل يأتى كجزء من النموذج الحداثى نفسه؛ من حيث اعتماده على التقنية . والواقع أن انهيار الإدراك الذاتى الاشتراكى قد كشف عن عدم كفاءة المعالجات اليسارية المستحدثة، برغم نجاحها فى توصيف أعراض الأزمة القائمة .

وقد طرحت الدراسات المعرفية فى فترة ما بعد الحداثة تساؤلات حول ما إذا كانت تلك الجدليات أحادية المعنى التى ظهرت فى عصر الحداثة تمت بصلة ما إلى التصورات المتعلقة بالحقيقة والواقع أم لا . إن إعادة البحث فى المصادر المعرفية للحداثة الغربية استطاعت أن تسدد ضربة قاصمة ضد ثوابت الفلسفة الاختزالية لنظرية الحقيقة الذاتية

، والتى تفترض وجود مجموعة من المعايير العليا ، والتى تقوم على أساسها الفرضيات المعرفية والقيمية . كما أن صياغة الحقيقة النظرية البينية بوصفها بديلاً للحقيقة النظرية الداخلية توفر أساسًا معرفياً ومنهجياً لأفكار فترة ما بعد الحداثة المتعلقة بالثقافة النسبية التعددية . وقد يؤدى مثل هذا التوجه الفلسفى الذاتى إلى تسارع عملية تخصيص الحرية وربطها بالفرد ، وذلك من خلال إيجاد تصور للحقائق التعددية والتى من شأنها أن تخلق شعورًا بالتسامح المتبادل داخل نموذج مجتمعى مصغر ؛ حيث يكون بإمكان أفراد المجتمع خلق توازن فيما بينهم ، بل واسترجاع ذلك التوازن بالنسبة للمجال الخاص من الحرية . بيد أنه أصبح من المستحيل إيجاد نظام أمنى عالمى يعتمد على مثل هذه المفاهيم الذاتية للحرية ؛ لأن ذلك يحتم وضع بعض القيم العملية الحيادية كى يتسنى دائمًا مراجعة حدود الحرية الإنسانية وإعادة التوازن لها .

ولكن على الجانب الآخر إذا ادعينا بأن مثل تلك النسبية الثقافية قد تنتج تعددية عالمية من منظور إعادة إحياء الثقافات الأصيلة ، فإن ذلك سوف يكون خلافًا مثيرًا للجدل . فتزايد أعداد المطاعم الصينية فى عواصم الدول الغربية ، وتأثر حركة الموضة الواضح فى باريس بالأزياء الشرقية ، والاهتمام المتنامى بمذهب التأمل البوذى فى المجتمعات الغربية ، كلها مؤشرات لا تعبر بالضرورة عن وجود تعددية عالمية . بيد أن المؤشر الحقيقى المعبر عن وجود التعددية العالمية سوف يتجلى فى قدرة هذه الثقافات العريقة على تطوير مفاهيمها ضمن إيقاع الحياة الذى يتميز بالديناميكية المستمرة . وعليه يتأكد لدينا أن الثقافات ليست فقط وسائل للتسلية وتمضية أوقات الفراغ . ولن يتحقق التطوير لمفاهيم الثقافات العريقة إلا من خلال تشكيل هوية ثقافية نوعية ، تلك الهوية التى دفنت سلفًا على يد عولمة المفاهيم الاستهلاكية الكمية ، التى تتعاطى مع الهوية الثقافية بحسب مستواها الاستهلاكى .

وبرغم الدور الفعال الذى تقوم به حركات حماية البيئة ضمن عملية الإصلاح العلمانى العلمى بمحاولتها تحسين علاقة الإنسان بالطبيعة ، إلا أن هذه الحركات تواجه الإشكالية نفسها ؛ لأن الحلول التى تقدمها لا تزال تتحرك داخل إطار النموذج الحداثى . صحيح أن تفاعلها الموضوعى على المستوى المحلى تجاه القضايا البيئية ، كمظاهرات جماعات السلام الأخضر مثلاً ، يخلق تعاطفًا جماعيا تجاه البيئة ، إلا أن

مقدرة تلك الحركات على إيجاد علاقة جديدة بين الإنسان والبيئة سوف تظل دائمًا موضعاً للشك . والسبب فى ذلك هو أن مثل هذه الحركات الإصلاحية عليها أن تتحدى بشكل شامل المفهوم الغربى المعاصر تجاه البيئة والذى ترسخ عبر قرون مضت . وقد يكون بمقدور الجهود الموجهة أن تحدد ماهية المشكلة ، لكنها ستظل غير قادرة على تقديم تصورات بديلة تؤمن حماية البيئة على المدى البعيد طالما استمرت تستقى فلسفتها من النموذج الحداثى المعاصر . وعلاوة على ذلك فإن النخبة السياسية والاقتصادية يمكنها أن تشوه تلك الجهود التى تقوم بها الحركات الجديدة بوصفها دعوة لنشر الفوضوية . وخاصة أن هذه النخب تستفيد مادياً من وراء تدمير الطبيعة .

والحاصل أنه برغم أهيمة النجاح الذى أحرزته الجهود العلمانية العلمية للتغلب على الإشكالية الحضارية ، وإضافة إلى أن هذا النجاح قاصر على توصيف المشكلة والتأكيد على ضرورة إجراء تحولات حضارية ، فإن اعتمادها الفكرى على النموذج الحداثى الحالى يحول دون صياغة تحدٍ شامل لنقد ذلك النموذج الحداثى . صحيح أن بعض ردود فعلهم قد توصف بالثورية ، إلا أنها من خلال المنظور المذكور آنفًا لا تزال مجرد محاولات إصلاحية لا تبعد كثيراً عن إطار النموذج الحداثى القائم .

وثمة محاولات عدة ظهرت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية للتغلب على تلك الإشكالية الحضارية ، ونادت بإعادة صياغة نموذج علمانى علمى جديد . وتميزت فترة ما بعد الحرب بوفرة النقاشات المثيرة التى ضمَّت عديداً من الفلاسفة الوجوديين والنقاد ممن بحثوا فى عزلة المجتمع التكنوقراطى فى حقبة الستينيات وفلاسفة ما بعد الحداثة فى الثمانينيات . ولكن السؤال الذى ظل بلا إجابة هو : هل نجحت تلك المحاولات فى توفير بيئة ملائمة لبناء حضارة جديدة أم لا ؟ . إن الإجابة عن هذا السؤال ستكشف عن نفسها فيما بعد .

(ب) معالجة مختلفة للمسيحية الجديدة

تعتبر عملية تجديد المسيحية محاولة مهمة من محاولات التغلب على المشاكل التى خلفتها الاختلالات النفس - وجودية ، والأخلاقية المادية البيئية . تلك المحاولة التى عبرت عن توجه جديد يسترعى الانتباه نحو الروحانية بعد أن تضاءلت الثقة فى قدرة

التقدم المادى على تحقيق حلم الفردوس الأرضى . حدث ذلك عندما أدرك عديد من علماء اللاهوت إلى جانب بعض المفكرين العلمانيين أن فرضيات الفصل الثنائى التى صنعها النموذج الحداثى بشأن الأفكار المتعلقة بالذات الإلهية والطبيعة ، والعقل والوحى ، والأخلاقيات والنظم الاجتماعية ، كل هذه الثنائيات قد فشلت فى إشباع الجوانب المتعددة للنفس البشرية . لقد أدى الفصل بين تلك المجالات إلى إحداث خلل على مستوى الفرد والمجتمع فى آن واحد . ووجدنا مثلاً أن إعلان نيتشه عن موت الرب باعتباره تصوراً حداثياً بدأ يوضع مرة أخرى موضع التساؤل ، وخاصة بعد أن اتضح أن إله العلم هو أكثر الآلهة جشعًا عبر تاريخ الحضارة الغربية ؛ ذلك الرب الذى أبطل أية تصورات أخرى تتعلق بالمفاهيم الماروائية والروحانية واللاهوتية . لقد ألغت الحداثة كل صور الألوهية كى تحقق الحرية المطلقة لبنى البشر ، وذلك بأن خلقت أربابًا وديانات أحاطت بالإنسان من كل صوب وحدب كالعلمانية والفلسفة العلمية ، فإذا بها حواجز تعوقه دون الوصول إلى الحرية الحقة .

ونجد من جهة أخرى أن الفصل بين المجال المقدس والمجال المدنس ـ وبخاصة فى العصر الحديث ـ قد أدى إلى خلق مفاضلة ثنائية وظيفية بين المفكرين العلمانيين الملحدين (اللادينيين أو على الأقل المتحررين من الدين) وبين رجال الدين اللاعلميين . وقد أفضت الإشكالية الحضارية ـ بمظاهرها التى لامراء فيها وسبق ذكرها ـ إلى إجبار هاتين المجموعتين من نخبة الحضارة الغربية إلى البعد عن تقاذف الاتهامات بين كلا الجانبين ، وبخاصة بعد عقد الستينيات ، إلى أن وصلت تلك النزعة إلى ذروتها فى العقد الأخير من القرن العشرين عندما بدأت المرجعيات الدينية فى البحث عن لاهوت أكثر مرونة . بينما بدأ منظرو الطرح العلمانى فى زيادة دعمهم للأنشطة الدينية بهدف استئصال شأفة المشاكل الاجتماعية والنفسية التى تفاقمت نتيجة للهوة التى نشأت من جراء الفراغ الروحى .

وهذا يعنى فى الحقيقة أن الديانة المسيحية أضحت لها رسالة جديدة تتطلب إحداث تغييرات فى مفاهيم المسيحية التقليدية . تلك المهمة التاريخية التى كانت ولاتزال تقوم بها المسيحية فى عديد من المفترقات الحضارية فى العالم الغربى . فالصياغة الفكرية والمؤسسية للمذهب الكاثوليكى ، التى تمت بعد عملية التحول من المسيحية التبشيرية

المنبثقة من أصول سامية إلى مزيج شامل لجميع النظم العقائدية تحت مظلة السلام الرومانى « Pax Romana» وفرت أساسًا روحانيًا وأخلاقيًا لشرعية الانتقال الاجتماعى والاقتصادى والسياسى من الحكم الرومانى إلى حقبة العصور الوسطى التى سادتها الهياكل الإقطاعية . وشكلت عملية الإصلاح البروتستانتى خلال بداية العصر الحديث عملية تحول أخرى للمسيحية ، وهى العملية التى رافقها حدوث تغيرات جذرية داخل النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية خلال تطور تلك النظم نحو الرأسمالية . واليوم يمكن أن نلاحظ بعض السمات المميزة للتحول الحديث فى الديانة المسيحية متمثلة فى حركة الإصلاح التى تنتهجها الكنائس التقليدية الرئيسية ، إلى جانب تأسيس عديد من الطوائف الجديدة المستقلة ، وأخيرًا وليس آخرًا التوجه الفلسفى الجارف نحو صياغة ما يمكن تسميته «لاهوت» ما بعد الحداثة .

١ ـ الكنائس التقليدية الرئيسية

عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية استجدت ظاهرة ذات دلالة تمثلت فى النقاشات التى دارت حول ضرورة إحداث تغييرات فى الكنائس التقليدية الرئيسية ، وبخاصة فى الكنائس الكاثوليكية ، وذلك من النواحى النظرية المنهجية والمؤسسية . وقد كان انعقاد المجمع الفاتيكانى الثانى نقطة تحول هامة فى علاقته مع التحولات الحضارية ونتائجها السياسية . هذا المجمع الذى تم تدشينه فى الحادى عشر من أكتوبر عام ١٩٦٢م وافتتحه البابا چون الثالث عشر واختتمت فعالياته فى الثامن من ديسمبر عام ١٩٦٥م فى عهد البابا بول السادس ، وُصف بأنه أكثر عمليات الإصلاح شمولاً التى مورست عبر التاريخ الكنسى على الإطلاق، من حيث أعداد المشاركين ، إلى جانب تنوع الموضوعات التى نوقشت خلاله . فقد أعيدت دراسة كثير من القضايا الجدلية والنظرية والمعاصرة مثل الخصائص التنظيمية داخل الكنيسة ، ومسألة الوحى والتعليم الدينى والطوائف المسيحية الأخرى ، وعلاقة المسيحية بغيرها من الديانات ، والوسائل والطرق المستحدثة لتنظيم التواصل الاجتماعى، وحياة الرهبنة، وغيرها من القضايا ، وذلك فى محاولة لرتق الصدع بين الحياة الحديثة وبين المعتقدات الكاثوليكية ، إلى جانب التخفيف من حدة التوتر بين الجماعات العلمانية وبين رجال الدين ، وإعطاء

زخم لتأثير الكنيسة فى الحياة اليومية للجماهير ، وللمساهمة فى بلورة أوضاع سياسية جديدة، وبخاصة بعد الحقبة الاستعمارية والتى أقرت بضرورة إيجاد حركات تبشيرية أكثر حضورًا وفعالية . وتم ربط جميع هذه الإصلاحات بغاية أساسية استراتيچية وهى أن تستعيد الكنيسة وضعها المحورى فى الثقافة والحضارة الغربيتين .

إن الحاجة لإجراء تلك الإصلاحات الشاملة أضحت جلية بعد النقاشات التى عقدت فى الفترة بين عامى ١٩٤٥م-١٩٦٠م فيما بين الطوائف المحافظة والليبرالية داخل الكنيسة التى كانت نتيجة لظهور ما سمى وقتئذ بـ«القساوسة العمال» . واستطاع الجناح المحافظ أن يثبت قوته خلال تلك الفترة عندما أعلن عن قرار الحرمان الكنسى بحق الشيوعيين فى عام ١٩٤٩م ، وأيضًا عندما عقد الميثاق الإسپانى عام ١٩٥٣م ، ومرة ثالثة عندما اتخذ إجراءات تأديبية ضد بعض الرموز القيادية فى الحركة الليبرالية أمثال دى لوباك وشينو ودانييلو . ومع ذلك فلم يمكن تجاهل الحاجة الملحة لإجراء إصلاحات كنسية قبيل افتتاح مجمع الفاتيكان الثانى . « كثير من العامة كانوا على دراية بمدى الحاجة الملحة كى تستجيب الكنيسة بشكل ملائم إلى الموقف الذى كان غريبًا على نحو ما ، والذى تطور بشكل سريع على مر العقود القليلة المنصرمة . فرأوا أن الكنيسة أصبحت فى أمس الحاجة لأن تكف عن عزلتها بعد أن ساورتها الشكوك والمخاوف حيال العالم الحديث ، وأنه يجدر بها أن تنفض غبار التثاقل وألا تقف فى مواجهة أية محاولة صادقة لإقامة حوار منفتح . تلك السمات التى ميزت العديد والعديد من صفحات التاريخ الكنسى بعد عقود من قمع الحداثة ، تلك الحركة الفعالة والإيجابية بشكل لا يدع مجالاً للشك فى رأى البعض ، وحركة متحيزة سلبية فى رأى البعض الآخر» (مرتينا ١٩٨٨ : ٥) .

وبعد ختام مجلس الفاتيكان الثانى ، بدأ قياديو الحركة الليبرالية والإصلاحيون فى توسيع دائرة مشاركتهم ضمن أنشطة الكنيسة التى شهدت بدورها نهضة ملحوظة تمثلت فى تأثير الكنيسة الكاثوليكية المتنامى على النواحى الثقافية والسياسية الغربية وخصوصًا بالتوازى مع السياسة المرنة نسبيًا التى أعلنت خلال القداس الحبرى للبابا چون بول الثانى .

وقد أسفرت تلك الحركة عبر ثلاثة عقود مضت عن إحداث تغيير فى التصور الكنسى للحداثة . فأساقفة الكنيسة كانوا ينتهزون كل فرصة متاحة ليظهروا اهتمامهم بمشاكل الحداثة . ويعتبر اقتراح البابا بول السادس بضرورة وضع قانون عمل دولى موثوق به يمكن تنفيذه على جميع الشعوب ، من أبرز الأمثلة التى توضح التحول الذى نشأ لدى الكنيسة تجاه مشاكل العالم الحديث ، وذلك فى إطار الرد على التصور الماركسى لقضايا العمال فى العالم . ويعد التغير الجذرى الذى طرأ على أسلوب الكنيسة الكاثوليكية فى التعامل مع الشعوب التى لا تدين بالمذهب الكاثوليكى مثالاً آخر لعملية التحول داخل الديانة المسيحية لمواجهة الأزمة الحضارية . وكان أول مؤشر دال على التحول الأساسى فيما يتعلق بالتعايش السلمى والتعددية هو منشور (Mater et Magistra) الذى صدر عام ١٩٦٠م خلال قداس أقيم للبابا چون الثالث عشر ، والذى ذكر فيه لأول مرة فى التاريخ الكنسى مبدأ التعاون بين الكاثوليك وباقى الديانات التى لا تشارك الكاثوليك وجهة نظرهم فى الحياة ، ومنشور (Nostra Aetate) الذى نشر عام ١٩٦٥م الذى أكد على الموضوع نفسه خلال خطاب الكاردينال ف.كوينج فى المؤتمر العالمى التبشيرى (فى أكتوبر ١٩٧٥م) والذى صرح فيه بأن كل ديانة تحوى قبسًا من نور . ذلك الخطاب الذى اعتبر مؤشرًا إضافياً على تلك النزعة تجاه الليبرالية والتعاون معها بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية . بل امتد هذا التوجه كى يصل إلى الجماعات الملحدة . وقد قادت هذه المرونة الكاثوليكية إلى زيادة تأثير الكنيسة على الحركات الشعبية فى دول أوروبا الشرقية خلال العقد المنصرم ، وتحديداً فى الدول ذات الأغلبية الكاثوليكية مثل پولندا . ويمكن متابعة تلك المظاهر بشكل أكثر وضوحًا خلال العملية بمجملها ، بدءاً بقرار الحرمان الكنسى فى حق الشيوعيين عام 1949م ، وانتهاء بزيارة قيصر العالم الملحد الرئيس جورباتشوف للفاتيكان للقاء البابا چون بول الثانى .

ويمكن ملاحظة النزعة التحولية أيضاً لدى المذاهب غير الكاثوليكية الرئيسية . فجدول أعمال الجمعية العامة الخامسة لمجلس الكنائس العالمى ، وهى منظمة تضم تحت لوائها ما يناهز ٢٨٥ كنيسة منتشرة فى جميع أنحاء العالم ، والذى انعقد فى نيروبى عام ١٩٧٥م ، يمدنا بدلائل ذات مغزى تبرهن على تلك النزعة : مثل مساندة

دعاوى تحرير المرأة ، ومناصرة الشعوب المضطهدة الباحثة عن حريات سياسية وعرقية أشمل ، وإدانة استغلال الزيادة المطردة فى إجمالى النواتج المحلية من قبل الحكومات القومية القوية من أجل تنمية التكنولوچية العسكرية ، وعدم الاستقرار الذى أصاب النظام المالى العالمى والذى استمر لمائتى سنة ، والانفجار السكانى ، والمشكلة البيئية ، والفجوة المتزايدة بين الدول الغنية والفقيرة . كما نص تقرير عام ١٩٧٥م الخاص بالمجلس حول المسئولية الاجتماعية فى العصر التكنولوچى على «أن المسئولية التى تقع على كاهل الإنسانية تتلخص فى إيجاد تحول مدروس نحو مجتمع عالمى مستقر ، حيث يجب أن يتم حشد العلم والتكنولوچيا للوفاء بالمتطلبات المادية والروحانية الأساسية والضرورية لبقاء الجنس البشرى ؛ الأمر الذى سوف يستدعى إجراء تحولات حضارية جذرية وإيجاد تقنيات جديدة واستخدامات جديدة لهذه التقنية ، ونظمًا اقتصادية وسياسية عالمية جديدة» . كما جاء التأكيد فى ذلك التقرير على أنه يجب على الكنائس أن تشجع العلماء والتقنيين كى يطوروا اتجاهات حديثة لخدمة المجتمعات الحداثية . «بينما يجب على رجال الدين أن يركزوا على القضايا التى تتعلق بمفهوم العلم ومفهوم الإيمان ، وأن يبحثوا فى المفاهيم الأخلاقية الخاصة بالأنشطة العلمية والتقنية» . وكان الهدف من هذا التقرير هو تحسين العلاقة التى تجمع بين رجال الدين والمفكرين العلمانيين وإعادة توازن الخلل المعرفى والقيمى الذى شاب حركة الحداثة برمتها .

٢ـ الطوائف الجديدة المستقلة والحركات الدينية

ثمة تزايد مستمر نحو بناء تجمعات دينية مستحدثة وهو ما يؤكد نمو النزعة الروحية على حساب الفكر الدينى المتصلب . وقد يفسر تزايد أعداد المنتسبين للحركات الدينية المستحدثة بأنه رد فعل طبيعى ضد مادية الحداثة المفرطة . وأيًا كان الأمر فإن تلك الحركات الروحية هيأت البيئة المناسبة لتحقيق السكينة النفسية دون التضحية بمكاسب الحداثة . وتتميز هذه الحركات بخاصية مهمة ، وهى الخاصية الانتقائية التى تستخلص تعاليمها من المدارس الروحية الشرقية والتعاليم المسيحية . هذه الخاصية الانتقائية هى التى جعلت من حركات الإصلاح أكثر جاذبية وتأثيرًا فى نفس الإنسان الحديث الذى

أحس بالإشباع من الناحية المادية، الأمر الذى شجعه على البحث عن مغامرة روحية تذهب به لأبعد مما ذهبت إليه الغرائز المادية.

ومهما يكن السبب وراء ذلك إلا أن النزعة المتنامية نحو إيجاد حركات دينية أكثر انتقائية وليبرالية ومرونة تعكس أهم سمتين من سمات استياء الإنسان الحديث من جراء حتمية الحداثة المملة من جانب، والطابع المتسلط الذى يميز المذاهب المسيحية الرئيسية من جانب آخر. كما يكمن السر وراء جاذبية الديانات الشرقية فيما يتعلق بمسألة الإشباع النفسى فى تأكيدها على أهمية الإدراك الذاتى والتحكم فى النفس. تلك المشاعر التى لم يخبرها الإنسان من قبل بسبب الخلل النفس - وجودى الذى يعد أحد المؤشرات الدالة على وقوع الحضارة الغربية فى أزمتها الراهنة.

إن الاهتمام المتزايد بتلك الحركات الدينية يمكن أن يفسر على أنه ردة فعل ضد فصل النموذج الحداثى بين الجسد والعقل والروح. إلى جانب أن التشديد على انتهاج أسلوب حياة أكثر قدسية وتكاملاً يعتبر بديلاً عن التمييز العلمانى بين القيم المادية وبين القيم الروحانية. ويمكن ملاحظة ردة الفعل تلك من خلال مذاهب عديد من الكنائس اللاطائفية والتبشيرية وحركات العصر الحديث. وقد تحفز هذه النزعة عملية تحول المسيحية إلى روح وأسلوب وشكل حديث عند مفترق الطرق التاريخى المميز للإشكالية الحضارية الحالية. كما أن نجاح تلك الحركات سوف يتوقف على مدى بساطة مفاهيمها وقدرتها على خلق ديناميكية تستند إلى الأخلاقيات الجديدة المشابهة لتبسيط أخلاقيات المذهب البروتستانتى الذى ظهر عقب المذهب البيوريتانى، أو الطهورى. ولكن هذه الحركات لا تزال حتى الآن - وبرغم تزايد أعدادها المتسارع خلال العقد الماضى - تبدو مجرد ملجأ روحى لعدد محدود من البشر الهاربين من جحيم الحداثة المادية.

٣ - لاهوت ما بعد الحداثة

تشتمل مرحلة ما بعد الحداثة - باعتبارها موجة نقدية ضد المفاهيم المتحجرة والسلبية للحداثة - على عديد من النزعات المتضاربة أحياناً فيما بينها. ومن أهم هذه النزعات: التمركز حول الأنثى، والشذوذ الجنسى، واللاهوت والفلسفة، إلى آخره. ومثل هذه

النزعات تنصهر معاً وتؤثر فى بعضها داخل بوتقة نقدية فكرية واحدة. وسواء استطاعت تلك التوجهات أن تتجاوز النقد؛ كى تكون نموذجًا جديدًا يشتمل على سمات إيجابية أم لا، فستكون واحدة من أهم العوامل المحددة لمستقبل التحولات الحضارية.

ويبدو أن لاهوت ما بعد الحداثة يسهم بدور أساسى لملء الفراغ الحاصل بين الفلسفة والدين، وبين العلم والروح، وبين الرب والطبيعة، وبين العقل والوحى، وذلك عبر عملية تحويل المسيحية إلى نظام لاهوتى أكثر مرونة، ومؤسس على مفهوم محدد وأقل هيمنة بشكل نسبى للذات الإلهية. ويفترض جريفن أن «لاهوت فترة ما بعد الحداثة يقدم رؤية دينية واضحة للعالم، بعكس لاهوت الليبرالية الحداثية. ولم يتخذ لاهوت ما بعد الحداثة موقفًا عدائياً من العلم أو العقلانية الأمر الذى يختلف كلية عن لاهوت الأصولية المحافظة ذات التوجه الحداثى» (جريفن، ١٩٨٩ : ٣). ويؤكد جريفن على أن لاهوت ما بعد الحداثة يؤمن بوجود إله ويميز بشكل متعادل بين فكرة الربوبية الخارقة للطبيعة المرتبطة بحقبة ما قبل الحداثة والمراحل الأولى من الحداثة من جهة، وبين النظرية الواقعية الإلحادية المرتبطة بنظرة العالم الحداثية الحالية من جهة أخرى.

إن مثل تلك المساعى التحولية تقتضى إيجاد حركة إصلاحية معنية بالأطر التقليدية الوجودية والمعرفية والفَنائية. إذ «ليس بمقدور الرب أن يكون المالك الوحيد للقوى الخلاقة، كما ليس بمقدوره أن يعترض أو يتحكم من جانب واحد فى مقدرات هذا العالم». (جريفن ١٩٨٩ : ٥)، حيث إن ادعاء معرفة الحقيقة لا يمكن أن يؤسس على بعض الرؤى المزعومة داخل الحركة الإصلاحية. وقد يبدو هذا التصور كتسوية بين الرب الواحد فى المعتقدات الكاثوليكية، وبين إله العلم المطلق فى العصر الحديث. وقد جرت محاولة لتقديم مفهوم للرب يختلف عن تصور الرب الذى رفضته الحداثة، لكن المفهوم الجديد لا يزال يحمل فى طياته بعض السمات الأساسية التى تنبثق من السيناريو التاريخى للمعتقدات المسيحية التى سادت منذ العصور الوسطى حتى العصر الحديث. وعلى المستوى الوجودى يمكن القول إنّ أصول مثل هذا التوجه الإصلاحى قد تضمنها كتاب ميل عن «ألوهية مطلقة أم مقيدة»، وتضمنتها كذلك نظريتا چيمس عن «الألوهية المقيدة»، و«التجريبية الردايكالية»، التى اعتمدت أيضًا المنظور المعرفى.

ولذلك فلا يمكن أن يوصف مثل هذا التوجه بأنه سعى جذرى للوصول إلى نموذج جديد؛ لأنه يعد تسوية إصلاحية ـ على الأرجح ـ لتحقيق بعض الأهداف البرجماتية لاستعادة اتزان المعتقدات الفردية والمجتمعية، ولخلق بيئة روحانية فكرية لإفساح الطريق أمام الجماعات المتباينة كى تتعايش دون أن تشكل أى تهديد ضد التجانس الاجتماعى.

ويعتمد تفرد هذا التوجه على تطوير انتقائية جديدة نتيجة لعملية عولمة الثقافة عوضًا عن تشجيع تناسخية اللاهوت بالرجوع إلى المسيحية التقليدية. وتوفر العولمة الثقافية بيئة انتقائية مشابهة لتلك التى وجدت إبان حقبة السلام الرومانى، والتى تحقق خلالها تحول مسيحى كاثوليكى، كما أمكن صياغة بنية لاهوتية أخلاقية لتبرير الواقع الحضارى الجديد. صحيح أن اللاهوت المسيحى قد يتعرض إلى مرحلة انتقالية جديدة عبر تلك البيئة التمازجية الانتقائية، إلا أنه حرى بنا أن نحذر من أن النزعة الاحتكارية التى تشوب الحضارة الغربية، والتى تمثل الوجه الآخر من عملة المفهوم الاستهلاكى، لن تفتأ أن تعترض سبيل ثراء وغزارة ذلك التوجه الاندماجى بين المذاهب الدينية والفلسفية فى الشرق والغرب، وذلك بتدمير سبل عملية إعادة إحياء الثقافات العريقة. ومن هذا المنظور فإن النسخة الحداثية من الحضارة الغربية أضحت أقل تسامحًا مما كانت عليه الحال فى ظل السلام الرومانى فى عهد الإمبراطورية الرومانية، بالرغم من ظهور توجه اندماجى فى منطقة المحيط الهادئ، حيث استطاعت المفاهيم الأمريكية ومفاهيم دول الشرق الأقصى أن تنصهر مع بعضها مكونة هيكلاً دينيا أخلاقيًا يتواءم مع المفاهيم الرأسمالية الحديثة، ومع ولاهوت ما بعد الحداثة، التى لا تزال تثابر كى تمثل امتدادًا للتعاليم المسيحية ضمن المنظومة الأمريكية ـ الأطلسية؛ برغم ما أحرزته من نفع اقتبسته من تعاليم روحانية ترجع إلى ثقافات أخرى.

(ج) انتقال مركز الحضارة

ثمة بديل آخر يمكن أن يسهم فى التغلب على أزمة التحول الحضارى، وهو أن يحدث انتقال لمركز الحضارة من موضع إلى آخر. وطبقاً لهذا التصور فإن الأزمة الحالية لا تعتبر أزمة حضارية بالمعنى الشامل، بل إنها أزمة مركز حضارى بعينه، وإذا ما حدث

انتقال أو تحول فى هذا المركز ، فقد يخلق ذلك بيئة أكثر ملائمة لإعادة التوازن للعناصر الداخلية النشيطة داخل الحضارة القائمة . ولكن قبل أن نناقش المراكز البديلة والتوترات التى تحيط بها ، يتعين علينا أولاً أن نعرف المقصود بـ «المركز الحضارى» .

هناك قضية أساسية فى تاريخ الحضارات تتعلق بمصدر الفعالية والنشاط الذى يحفز ظهور نجم حضارة فى بيئة معينة ، وامتدادها بعد ذلك إلى مناطق أخرى . ويحدث هذا التوسع أو الامتداد بطريقتين : الأولى هى توسيع النفوذ والتأثير الناشئين عن مركز حضارة ما ، واتجاهه نحو محيط دائرتها من خلال فرض السيادة السياسية والاقتصادية . أما الثانية فهى أن ينتقل مركز الحضارة إلى بيئة جديدة عن طريق وسائل عديدة كالهجرة ، وحدوث تغيرات جذرية فى الأوضاع الاجتماعية والسياسية . والمقصود هنا بمركز الحضارة هو الموضع الذى يشهد تكون السمات الأساسية المميزة لحضارة ما ، ويكون هذا الموضع هو قاعدة تلك الحضارة وموطنها الأصلى . والمركز الحضارى بهذا المعنى ليس بيئة استاتيكية جامدة أو ساكنة ، بل هو بيئة حية تموج بالحركة نتيجة للتفاعل الحادث بين قوى الجذب نحو المركز وقوى الطرد بعيداً عن المركز صوب العالم الخارجى المحيط بها ، أو ما يمكن اعتباره بالنسبة للمركز هوامش وأطراف . ويبدأ المركز الحضارى فى الاضمحلال إذا ما طرأت عليه حالة من السكون ، عندئذ لا يكون قادراً على الوقوف فى مواجهة أى مركز آخر يكون قد أخذ يشق طريقه نحو الازدهار.

وتوجد مؤشرات فكرية واقتصادية وسياسية تدل على بزوغ مركز حضارى جديد . منها المؤشر الفكرى وهو الذى يتضمن عملية إعادة إنتاج الثقافة ، إضافة إلى إنه يوضح اتجاه التدفق الفكرى المعبر عن التوجهات الأساسية لتلك الحضارة . ويعبر المركز الحضارى عن طبيعة البيئة الفكرية التى تزدهر فيها التوجهات الفكرية الأساسية . بل ويمتد تأثيرها نحو الهوامش والأطراف عن طريق فرض منهجيتها التعليمية والمؤسسية . وهناك المؤشر الاقتصادى أيضًا الذى يعبر عن اتجاه تدفق المواد الخام والمنتجات النهائية . وغالباً ما يكون انتقال المواد الخام من الهوامش والأطراف نحو المركز ، بينما يكون انتقال المنتجات النهائية فى اتجاه عكسى من المركز نحو الهوامش والأطراف . ويفرض المركز الحضارى آلياته السوقية على الهياكل الاقتصادية للهوامش

والأطراف المحيطة به، ليضمن ترسيخ سيادته الاقتصادية عليها. وضمن هذا السياق يأتى المؤشر السياسى ليعبر عن هيكل توزيع القوة على المستويين الخارجى والداخلى للعلاقات السياسية. ولهذا نجد أن النفوذ السياسى للمركز الحضارى دائمًا ما يكون همه الأول هو فرض أكثر الأنظمة الأمنية الدولية ملاءمة لأهدافه السياسية. وعندما تفشل القوة السياسية للمركز الحضارى فى توجيه النظام العالمى والسيطرة عليه، فإن ذلك يكون مؤشراً على بدء عملية انتقال مركز الحضارة إلى موضع آخر. ومن هذا المنظور فإن أداء السياسة الخارجية الأمريكية بعد نهاية الحرب الباردة يمثل مؤشراً ذا مغزى يستحق الدراسة.

لقد كانت أوربا الغربية هى المركز الأصلى للحضارة الغربية الحديثة، حيث شهد القرن التاسع عشر أوج ازدهار هذا المركز. وأظهرت المؤشرات الفكرية والثقافية والسياسية مدى السيادة الغالبة لقوى الجذب المركزية نحو أوروپا الغربية. كانت أوربا مهد المذاهب الفكرية السائدة فى ذلك الوقت مثل الفلسفة الكانطية والهيجيلة والماركسية بوصفها توجهات أوربية خالصة، وهى توجهات لم تشكل العقلية الأوربية فحسب، بل شكلت الملامح الفكرية العامة للقرن التاسع عشر بأكمله. وافترضت نظرية النشوء والارتقاء والنظرية الاجتماعية الداروينية هيمنة الجنس الأوربى والثقافة الأوربية. وفى نفس الوقت أصبحت الجامعات الألمانية مصدر جذب لمعظم العقول النابغة من مختلف الدول بما فيها الولايات المتحدة، وبدأت العقليات المتميزة - التى تمثل المادة الأولية للإنتاج الفكرى - تهاجر إلى أوربا، بينما صَدَّرت أوربا توجهاتها الفلسفية وأيديولوچياتها إلى العالم الخارجى.

وإذا نظرنا إلى المؤشرات الاقتصادية الدالة على عملية انتقال "مركز الحضارة" سنجد أنها قد دلت على اتجاه مشابه للاتجاه الذى دلت عليه المؤشرات الفكرية. فعلى سبيل المثال كانت نسبة إنتاج القارة الأوربية تقدر بـ ٦١٪ من إجمالى الإنتاج الصناعى العالمى(شاركت انجلترا بنسبة ٨, ٣١٪ وألمانيا بنسبة ٢، ١٣٪ وفرنسا بنسبة٣, ١٠٪ وبلچيكا بنسبة ٩, ٢٪ وإيطاليا بنسبة ٤, ٢٪) وذلك فى عام ١٨٧٠م، بينما كانت حصة قارة أمريكا الشمالية لا تتعدى نسبة ٣, ٢٤٪ بمعدل ٣, ٢٣٪ لأمريكا و١٪ لكندا)، كما شاركت روسيا بنسبة٧, ٣٪ فى الوقت الذى أسهمت فيه باقى الدول (بما

فيها اليابان والهند . . إلخ) بنسبة الـ ١١٪ الباقية . وتشكلت الملامح الأساسية للنظام العالمى خلال القرن التاسع عشر تبعًا لتوزيع النفوذ الأوربى؛ الذى كان بمثابة مؤشر سياسى دال على موقع المركز الحضارى العالمى . وشهدت أوروپا خلال تلك الفترة الحروب النابوليونية، ثم توازن القوى السياسية فى حقبة ما بعد ناپوليون، وتوحيد كل من ألمانيا وإيطاليا، وكلها كانت من العوامل الأساسية التى شكلت النظام العالمى فى القرن التاسع عشر . ثم جاءت الحقبة الاستعمارية باعتبارها نظامًا عالمياً، وكرست الهيمنة الأوربية بوصفها المركز الحضارى بلا منازع .

إلا أن دور أوروپا المركزى واجه تحديًا صعبًا فى نهاية القرن التاسع عشر بعد أن بدأ مركز الحضارة يتحول من أوروبا ليعبر الأطلسى ويستقر فى الولايات المتحدة . وقد تصاعدت عملية التحول هذه بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى حتى وصلت إلى الاكتمال بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، وبدأت المؤسسات التعليمية الأمريكية فى إزاحة الجامعات الأوروپية عن مركز الصدارة كى تحل محلها، وبخاصة بعد عملية إصلاح نظام التعليم العالى الأمريكى فى نهاية القرن التاسع عشر.

وبدأت تظهر للعيان تغيرات مشابهة تتعلق بالمؤشرات الاقتصادية، إذ أخذت حصة محور الأطلسى فى الازدياد من ٣ , ٢٤٪ فى عام ١٨٧٠ إلى ٥ , ٣١٪ فى عام ١٩٠٠، ومن ١ , ٣٨٪ فى عام ١٩١٣م إلى ٦ , ٤٤٪ بنهاية عام ١٩٢٩، بينما انخفضت حصة أوروپا من ٦١٪ فى عام ١٨٧٠ إلى ٢ , ٤٩٪ فى عام ١٩٠٠ ومن ٢ , ٤٢٪ فى عام ١٩١٣ إلى ٣٤٪ فى عام ١٩٢٩م، وانعكست تلك التحولات الفكرية والمادية الاقتصادية على التوجهات السياسية العالمية فى موجتين متتاليتين : جاءت الأولى على شكل مقدمة تمهيدية خلال فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، عندما ظهرت فعالية الدور الأمريكى على الساحة السياسية العالمية . وظهرت عصبة الأمم باعتبارها المنظمة الدولية الأولى التى ضمت فى عضويتها ٦٣ دولة، ولعبت دور الوسيط فى تلك المرحلة الانتقالية . وجاءت الموجة الثانية مع سياسة هتلر التوسعية التى حاولت المحافظة على سيادة أوروبا السياسية من خلال توحيدها تحت مظلة الهيمنة الألمانية . ونجح هتلر بالفعل فى إحراز بعض النجاح حتى تدخلت الولايات المتحدة فى الحرب بثقلها، تدعمها بنية تحتية اقتصادية جبارة قادرة من الناحية اللوجستية أن تتحمل

أعباء تلك الحملة العسكرية. كما ترددت أصداء ظروف فترة ما بعد الحرب على التداعيات السياسية التى جاءت نتيجة للتحول الفكرى والاقتصادى المتعلق بالمركز الحضارى عندما ثبتت الولايات المتحدة أركان النظام العالمى الجديد وبحضور أوروپى متواضع. حتى الاسم الذى أطلق على المنظمة الأمنية الغربية التى أسست عقب انتهاء الحرب جاء ليعكس اكتمال عملية انتقال المركز الحضارى، وذلك عندما أطلق عليها اسم الناتو (منظمة حلف شمال الأطلسى).

ولم يظهر بعد ذلك بديل للمركز الأمريكى من أوروپا الغربية، بل ظهر فى أوروبا الشرقية وآسيا متمثلاً فى الاتحاد السوفييتى الذى أصبح بثقله الأيديولوچى وبنيته الاقتصادية وقوته العسكرية بديلاً لهيمنة المركز الأطلسى. وقد وفرت الأيديولوجية الجديدة التى تبناها الاتحاد السوفييتى بيئة فكرية بديلة بما لها من مفاهيم خاصة ورؤية تحليلية تأسست ضمن إطار من الحقائق النظرية الداخلية. وجذبت تلك البيئة البديلة عديداً من المفكرين الذين أدركوا نقاط الضعف التى تعترى المجتمعات الرأسمالية، إلا أن الوصاية الفكرية التى فرضتها الأيديولوچية الاشتراكية أعطت الفرصة للحضارة الغربية كى تستعيد توازنها مرة أخرى.

والواقع أن الأيديولوچية الاشتراكية استطاعت أن تقدم بديلاً للنمو الاقتصادى من خلال سياسة التخطيط المركزى الذى لاقى نجاحًا ملحوظًا عند بدء العمل به. وإذا استخدمنا المؤشرات الاقتصادية نفسها، نجد أن نصيب روسيا من الإنتاج الصناعى العالمى قد زاد من ٣,٧٪ عام ١٨٧٠م ليصل إلى ٤,٣٪ عام ١٩٢٩م، ثم ليصل إلى نسبة ١٨,٥٪ فى ظل الحكم السوڤييتى. ونتج عن تلك الفعالية الفكرية والاقتصادية أن أصبح الاتحاد السوفييتى قطبًا فى نظام القطبية الثنائية بعد انتهاء الحرب العالمى الثانية، وطوال فترة الحرب الباردة.

واليوم يمر النظام العالمى بأزمة عصيبة بسبب عدة عوامل أولها أن التجربة الاشتراكية أثبتت خلال العقدين الأخيرين عدم قدرتها على تشكيل بديل حضارى حقيقى لافتقارها المرونة المطلوبة. وثانيها أن قوى الجذب الفكرية والاقتصادية الصادرة من منطقة الأطلسى بدأت تتراجع بسبب نشوء بدائل أكثر قوة وتأثيراً. ويؤمن زعماء حركة الإصلاح الحضارى الغربية أن الأزمة الحالية ليست أزمة حضارية عالمية شاملة، بل هى أزمة تخص مركزاً حضاريا محدداً ألا وهو المركز الحضارى الغربى، ويؤمنون

كذلك بأنه لا تزال هناك فرصة سانحة للتغلب على تلك الأزمة من خلال عملية انتقال مركز الحضارة إلى منطقة أخرى.

١ ـ التحول التقليدى /الجديد لمركز الحضارة: أوروپا والمفوضية الأوروپية

يطلق على هذه المحاولة اسم المحاولة التقليدية الجديدة؛ لأنها تهدف إلى التغلب على الإشكالية الحضارية من خلال انتقال مركز الحضارة من أمريكا ليستقر ثانية فى أوربا موضعه الأصلى. ففى بداية الخمسينيات استهدفت حركة الوحدة الأوروبية تحقيق أهداف اقتصادية محدودة. ولكن ما لبث هذا المنظور أن اتسع. فعلى سبيل المثال نلاحظ أن التعاطف المتزايد نحو مبادرة جوربا تشوف لتأسيس «وطن أوروپى موحد» جاء ليعبر عن الآمال الحضارية العريضة بهذا الصدد. لكن يجب التشديد على عاملين مهمين فيما يتعلق بتحقيق مثل هذا التصور: أولهما يكمن فى المغزى السياسى والثقافى وراء الإنجازات الاقتصادية التى أحرزتها المفوضية الاقتصادية الأوروپية، والتى تزامنت مع الازدهار الاقتصادى فى ألمانيا، وبخاصة خلال النصف الثانى من عقد السبعينيات؛ فللمرة الأولى منذ بداية القرن العشرين بدأت حصة أوروبا فى حركة الاقتصاد العالمى تزداد بشكل ثابت نتيجة لتطوير آلية السوق إلى شكل قابل للتوسع. وثانيهما صحوة الوعى الأوروبى وبخاصة بعد معاهدة الأمن والتعاون الأوربى التى صدرت فى هلسنكى سنة ١٩٧٥م. وبينما يتميز العامل الأول بأنه أكثر تجانسًا وفعالية، نرى أن العامل الثانى أكثر شمولاً وقبولاً.

وترجع فكرة توحيد أوربا فى القرن العشرين إلى صاحبها أريستيد بريان وزير فرنسا للشئون الخارجية الذى طرحها ضمن خطاب ألقاه فى عصبة الأمم عام ١٩٢٩م، وكان قد اقترح آنذاك تأسيس كومنولث أوروپى يضم دولاً مستقلة ذات سيادة على أساس تضامن سياسى واقتصادى. لكن فكرته تعرقلت فى ذلك الوقت تحديداً بسبب معارضة قوى ذات نفوذ فى أوروبا، وعلى رأسها كل من بريطانيا وألمانيا وإيطاليا، وكانت هذه الدول قد دخلت آنذاك فى منافسة محمومة لبسط نفوذها الخاص. وكان هدف زعماء تلك الدول أن يفوز كلّ منهم بدور سياسى أقوى من نظرائه على الساحة العالمية. إلا أن عملية تهميش أوروپا عقب الحرب العالمية الثانية قضت على تلك الآمال، وخاصة بعد

أن دُمرت ألمانيا وإيطاليا، وأصبحت فرنسا فى مسيس الحاجة للمساعدات الاقتصادية من الولايات المتحدة. وكانت إنجلترا ـ وهى القائد غير الأوربى للمركز الحضارى الأطلسى ـ تتهيأ للجلاء عن مستعمراتها التى كانت تشكل مصدر الهيمنة البريطانية على الساحة السياسية الدولية. وجاءت دعوة تشرشل عام ١٩٤٦م لإعادة ترتيب البيت الأوروپى كخطوة ذات معنى عميق فى ظل تلك الظروف.

إن الضعف النسبى وتكتيكات القوة أجبر القوى المتفرقة على توحيد إمكاناتها الكامنة. وقد ظهرت ملامح هذا التوجه بوضوح خلال تأسيس الاتفاقية الأوروپية للفحم والصلب المعروفة اختصاراً بـ ECSC عام ١٩٥٠م وهى الاتفاقية التى شكلت النواة الأولى للمفوضية الاقتصادية الأوروپية الحالية. وكان الهدف من وراء ذلك التكامل الاقتصادى هو إعطاء فرصة لتوسع السوق إلى جانب التحكم فى صناعة الفحم والصلب الألمانية، والتى كانت تشكل قوة الدفع وراء ترسانة الأسلحة الألمانية إبان الحرب العالمية الثانية. واشتمل قانون الاتفاقية الأوروبية الذى شاركت فيه ست دول على أفكار ذات أهمية لاتخاذ خطوات إيجابية نحو توحيد أوربا، ولكن فى الوقت نفسه كانت الأطراف الموقعة على الاتفاقية ملتزمة بالكاد تجاه تحقيق تلك الأهداف، مقارنة بالحماسة التى أظهرتها فى فترة لاحقة، وبخاصة منذ النصف الثانى من عقد السبعينيات. وقد تولدت تلك الحماسة من عاملين: الأول النشاط المتزايد الذى أحرزه الاقتصاد الأوروپى، والثانى إعلان معاهدة هلسنكى عام ١٩٧٥م التى تحدثت عن الأساس السياسى والثقافى لأوربا الموحدة. كما تبين التغير فى توجه الدول الأوروبية بشأن الوحدة الأوروبية بشكل قاطع من خلال تقرير تيندمان الذى أحيل إلى أعضاء المجلس الأوروپى فى يناير من عام ١٩٧٦م، ومما جاء فيه الآتى:

١ ـ يعنى «الاتحاد الأوروپى» أننا نمثل جبهة موحدة أمام العالم الخارجى، الأمر الذى يحتم علينا أن نتصرف من هذا المنطلق فى جميع مجالات علاقاتنا الخارجية؛ سواء أكانت خاصة بالسياسة الخارجية أو بالأمن أو بالعلاقات الاقتصادية أو المساعدات التنموية.

٢ ـ يعترف الاتحاد الأوروپى بالاستقلال الداخلى فيما يتعلق بالرخاء والازدهار الاقتصادى للدول الأعضاء، ويقبل بالنتائج التى تترتب على ذلك، بما فيها سياسة اقتصادية ونقدية تكون كفيلة بتحقيق الازدهار.

٣ ـ إنَّ نجاح الاتحاد الأوروپى يستلزم التضامن بين شعوبنا لتكون فعالة وعادلة .

٤ ـ على الاتحاد الأوروپى أن يكون ذا حضور دائم فى حياة الناس اليومية وهو بذلك يحمى حقوقهم، ويعمل على تطوير أسلوب حياتهم .

٥ ـ من أجل تنفيذ المهام التى أنيطت بالاتحاد الأوروپى، يجب أن تتاح له جميع المؤسسات، وأن يفوَض بالصلاحيات الضرورية لتحديد صورة سياسية مشتركة ومتماسكة وشاملة، وأن تكون له الصلاحيات الكافية للتحرك الملائم وبالشرعية اللازمة لتحقيق السيادة الديمقراطية .

٦ ـ كما أن للمجتمع أهدافًا يسعى لأن يبلغها ومصالح يعمل على حمايتها، فإن الاتحاد الأوروپى سوف يعزز من وجوده بشكل تدريجى(لاسزلو ١٩٧٧ : ٤٩).

وقد بلغ الإحساس الأوروپى بتكوين جبهة موحدة أمام العالم الخارجى ذروته عقب إعلان سياسة المكاشفة التى تبناها جورباتشوف، وهى السياسة التى أدت إلى خلق بيئة آمنة شجعت على تقليص المشاركة الأمريكية بصفتها قوة أطلسية فى أمن القارة الأوربية. ونلاحظ هذا التوجه بشدة فى دعوة هـ. شميدت مستشار ألمانيا عام ١٩٧٨م بإقامة ما اتفق على تسميته بـ (الشراكة الأمنية). الأمر الذى أسهم فى توسيع الآفاق الاقتصادية والسياسية فى دول أوروبا الشرقية، مما أظهر رغبتها التواقة للمشاركة فى رسم خريطة جديدة لأوروبا. ومن ناحية أخرى جاء توحيد ألمانيا ـ باعتبارها المحور الاقتصادى لأوروبا الموحدة ـ ليعبر عن انتقال التمركز الاقتصادى والسياسى إلى أوروبا الوسطى بعيدًا عن بريطانيا التى كانت حليفًا أقرب للمركز الأطلسى(الأمريكى) وأبعد عن مركز القارة الأوربية. وتولد إحساس بالحيوية فى أوروبا عندما شعرت المؤسسات السياسية التقليدية منها والحديثة بمدى أهمية التكيف مع الظروف والمتغيرات الجديدة. فجميع العوامل التى جاءت كنتيجة لإعلان جورباتشوف عن سياسة المكاشفة كانت أبعد بكثير مما توقعه زعماء القارة الأوروبية الذين كانوا يعدون العدة لتنفيذ التكامل بين الأعضاء الإثنى عشر فى عام ١٩٩٢م.

وعليه فإن التكامل الاقتصادى المحدود الذى تحقق فى أوروپا خلال خمسينيات القرن العشرين تم تحويله ليصبح ديناميكية ثقافية وسياسية اقتصادية شاملة بهدف

استعادة مركزية القوى الأوروپية فى السياسة العالمية. وقد يبدو ذلك محوراً حضارياً بديلاً تقدمه القارة الأوروبية فى مواجهة المحور الأطلسى. ويمكننا وصف هذه المحاولة لنقل المركز الحضارى بأنها محاولة من أجل التغلب على الإشكالية الحضارية. ولكن مهما كان شأن هذه المحاولة فإنها تظل تمثل ردة فعل القليديين الجدد فى أوروبا فى محاولة لبعث الحياة فى أوصال الحضارة الأوروبية القديمة. ولكن من منظور تاريخ الحضارات فإن محاولات «التقليديين الجدد» دائمًا ما تنشأ فى مفترقات الطرق التاريخية عندما تأخذ قوى الإبداع والأصالة فى حضارة ما فى الاضمحلال.

وفى إطار تلك المحاولة التقليدية/ الجديدة، نلاحظ أن المركز الأوروپى قد شدد على الثوابت الحضارية التى وضعها المركز الأطلسى قبل ذلك، مع بعض التعديلات فى التوليفة الجديدة من أجل استعادة الإدراك الذاتى الذى افتقده الإنسان الغربى، ولاستعادة توازن العوامل الحساسة التى تفاقم اختلالها بعد عملية أمركة الحضارة الأوروبية فى ظل هيمنة المركز الأطلسى. فمثلاً ولد الشعور المتزايد بالوعى الأوروبى بيئة نفسية وفكرية ملائمة لإعادة إحياء الإدراك الذاتى بالحمية القومية الأوروپية، وإحلاله كبديل للإدراك الذاتى الأطلسى المعروف بـ (WASP) الجنس الأبيض الأنجلوساكسونى البروتستانتى)، والذى يمكن القبول به فقط كانتماء ذاتى فرعى تابع للانتماء الأساسى المتمثل فى الحمية القومية الأوروپية Homo .Occidentalism

ويسرد جالتنج (١٩٨٥ : ١١) قائمة مدهشة بخصائص تلك الحمية القومية الأوروپية فيقول «المكان: وأعنى به هنا تحديداً منطقة أوروپا الغربية وأمريكا الشمالية، وهذا المكان هو الذى يشكل مركز العالم، أما الباقى فيمثل المحيط الخارجى، أو هوامش حول هذا المركز، مع الوضع فى الاعتبار أن المركز هو المحرك الأول. والزمان: باعتبار أن التفاعلات الاجتماعية التى ستنشأ داخل هذا المحيط ستكون ذات اتجاه واحد فقط مع وجود تطور من الأدنى إلى الأعلى، وهكذا دواليك، لكن ذلك لاينفى وجود أزمات يجب إيجاد حل لها. وقد تنتهى نهاية طيبة بالتوصل إلى معرفة إيجابية تمكننا من تفهم العالم فى حدود عدد ضئيل من الأبعاد التى سوف تختزل فى النهاية إلى قناعة بإمكانية رؤية العالم من خلال منظور أحادى البعد كالنظرية الذرية أو النظرية الاستنتاجية، أو من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة: باعتبار أن الإنسان سيد

الطبيعة، أو من خلال علاقة الإنسان بالله: القائلة بأن الله، أو بعض المبادئ الأيديولوچية، لها حق التحكم فى مقدرات الإنسان، أو علاقة الإنسان بالإنسان: القائلة بأن هناك مجالاً للتفاضل والتمييز بين بنى البشر وبعضهم البعض على المستوى الفردى والطبقى والأممى، وأن هناك أناسًا على درجة من المساواة والتكافؤ أكثر من غيرهم». وحاول جالتنج أن يثبت أن تلك الشروط الستة لابد منها من أجل تحقيق الإدراك الذاتى من المنظور الأوربى المشار إليه.

إن نظام القيم الأوروپى، والذى يفترض فيه أن يضع إطاراً للأسس القيمية بهدف السيطرة الأخلاقية على الاتجاه التنموى المادى، يجب أن يكون وثيق الصلة بتلك الشروط اللازمة لتحقيق الإدراك الذاتى. هذه الشروط التى تندرج دون ريب تحت إطار الثوابت النموذجية الداخلية. ولذلك فمن المحتمل أن يؤدى ذلك إلى تعطيل التطور الحضارى ريثما تستعيد أوروپا سيادتها المركزية على الاقتصاد العالمى وعلى النظام السياسى الدولى. هذا برغم أنه لن يكون بمقدورها خلق الحيوية اللازمة داخل الحضارة الناشئة، وذلك من منظور أصالة الحضارة الأوروبية؛ فمثل هذا الهدف لا يمكن تحقيقه إلا من خلال تغيير الثوابت الأساسية التى بنيت عليها هذه الحضارة بدءاً بإحداث تغييرات جذرية فى الإدراك الذاتى الأوروپى.

٢ـ السعى لبناء مركز حضارى فى الباسفيكى

نشأ مركز المحيط الباسيفكى كقوة جاذبة مركزية هائلة على الساحة الاقتصادية العالمية تحديداً عقب الازدهار الاقتصادى والإنجازات التكنولوچية التى حققتها اليابان، إضافة إلى ظهور النمور الآسيوية الأربعة الأولى (وهى كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج وسنغافورة)، وما أعقب ذلك من ظهور أربعة نمور آسيوية أخرى (وهى ماليزيا وتايلاند وإندونيسيا والفلبين) خلال العقود الأخيرة. وكان ذلك من العوامل التى أوضحت مدى قوة هذا المارد الباسفيكى. فقد أدت هيمنة اقتصاديات الباسفيكى على المؤسسات المالية الدولية والتجارة الحرة إلى تراكم أضخم الاحتياطات النقدية الأجنبية فى العالم داخل تلك المنطقة، كما أدى التطور الهائل فى الصناعات التكنولوچية إلى خلق مركز جذب للاستثمارات الدولية مثلما حدث من ذى قبل فى منطقة البحر

المتوسط قبل ظهور الثورة الصناعية، وهذا يشبه أيضًا ـ وإلى حد كبير ـ الدور الذى لعبته أوروبا الغربية إبان الثورة الصناعية والدور الذى لعبته دول الأطلسى إبان مرحلة عولمة اقتصاديات العالم. وتمثل تلك المناطق نقاط استقطاب اقتصاديات العالم فى المراحل التى تشهد تحولات مفصلية تاريخية. فمثلاً لم يكن فى قائمة البنوك الاثنى عشر الأولى فى العالم سوى بنك يابانى واحد خلال عقد السبعينيات، لكن بحلول عام ١٩٨٩م احتلت البنوك اليابانية الاثنى عشر مركزًا الأولَ، كما احتلت سبعة عشر مركزًا من أصل أفضل خمسة وعشرين بنكًا على مستوى العالم. كما نجحت النمور الآسيوية الأربعة الأولى فى رفع حصتها من إجمالى الصادرات الصناعية العالمى من ٤٪ إلى ١١٪ فى الفترة ما بين عامى ١٩٧٥م، و ١٩٨٨م، بينما استطاعت زيادة حصتها من إجمالى صادرات الأجهزة الاستهلاكية الإلكترونية من ١٥٪ إلى نسبة ٣٠٪ فى الفترة ما بين عام ١٩٨٥م وعام ١٩٨٧م (نايسبت، أبوردين ١٩٩٠ : ١٨٦)، وأثبتت كل المؤشرات قوة تلك المنطقة الصناعية الحيوية.

كما تؤكد جميع المؤشرات أن الإنجازات الاقتصادية التى حققها هذا المركز الآسيوى سوف تستمر فى المستقبل، وأن تلك المنطقة ستكون من أهم الأسواق الرائجة فى العالم لما تتمتع به من مميزات جغرافية وديموغرافية، إضافة إلى عديد من العوامل الأساسية الأخرى مثل ارتفاع مستوى الثقافة والتعليم لدى مواردها البشرية على الرغم من افتقارها لبعض المواد الأولية مثل البترول.

لكن السؤال الأساسى والأكثر أهمية هنا هو عن مستقبل هذا المركز الاقتصادى المدهش، وهل يمكن لهذا التغير الهائل الذى حدث فى المنظومة الاقتصادية العالمية أن يتحول ليصبح انتقالاً حقيقيا للمركز الحضارى من خلال ديناميكية عقائدية وفكرية وسياسية مشابهة لذلك النجاح الاقتصادى أم لا. فمع نهاية الحرب الباردة أصبحت هناك فرصة سانحة للقوى السياسية فى هذا المركز كى تتطلع إلى آفاق جديدة، وإلى استغلال جميع الفرص الممكنة بهدف تحويل النجاح الاقتصادى إلى دور أكثر تأثيرًا على الساحة السياسية العالمية. هذا الدور الذى يمكن تحقيقه من خلال استخدام آلية ثورية فى إجراء المفاوضات والمساومات مع مراكز القوى القديمة. وعلى أية حال

فالسمة الأبرز التى تضع هذا الطموح على المحك تكمن وراء طبيعة الأسس التصورية والفلسفية والدينية والفكرية التى يستند إليها هذا المركز الحضارى البازغ، والتى من خلالها سوف يكون بالإمكان تحديد ما إذا كان فى استطاعته أن يقدم حلاً للإشكالية الحضارية القائمة أم لا. لأن أصالة وعراقة هذا المركز تجعل من ذلك الطموح محاولة إصلاحية جديدة وليست مجرد محاولة تقليدية متجددة. ومهما بلغ النجاح الاقتصادى والفاعلية السياسية، فستظل الدعائم الفلسفية والدينية هى الفيصل الذى يستطيع إيجاد أبعاد جديدة للآليات الغربية على المستوى الاقتصادى والبيئى والسياسى.

ويمكن وصف هذا المركز الآسيوى بأنه تجديدى لما أحرزه من نجاحات فى وضع البنى الرأسمالية جنبًا إلى جنب مع ثقافته التقليدية، وذلك على الرغم من أن الأصول التاريخية لتلك الثقافات لا تمت بصلة من قريب أو بعيد إلى الثوابت التاريخية والحضارية التى انبثقت أساسًا عن المراكز الأوربية والأطلسية، وهى التى ترعرعت فى كنفها البنى الرأسمالية. والتساؤل الأساسى هنا هو: هل يمكن لهذه التركيبة الآسيوية أن تخلق تحولاً حضارياً شاملاً؟. إن ثراء وتنوع المعايير التاريخية والحضارية فى هذه المنطقة يمكن أن يفتحا آفاقاً جديدة قد تكشف عن حلول مبتكرة للتغلب على الإشكالية الحضارية الراهنة من النواحى الروحانية والإدراكية والقيمية.

نقول: إنَّ تلك النواحى قد تصبح مصادر ديناميكية محركة للمركز الحضارى الآسيوى الناشئ بعد إتمام عملية التحول الحضارى التى تستند إلى طبيعة تلك الحضارة التركيبية النشطة. ولكن فى الوقت نفسه قد تتسبب التعددية فى إعاقة تطوير الأساس المتفرد المتناسق اللازم لإتمام التحول الحضارى. وهذه بالضبط هى المعضلة التى تقوض تلك الثقافات التركيبية، كثقافة الشنتو فى اليابان، وهى صاحبة الفضل فى بناء ذلك المركز الآسيوى، والتقاليد الروسية السوفييتية فى منطقة شمال الباسفيكى، والخلفية الثقافية الكنفوشية الاشتراكية فى الصين بصفتها العامل الديموغرافى الأبرز والأقوى تأثيراً فى منطقة غربى الباسفيكى، والتجربة الحضارية الإسلامية فى جزر الملايو الهندية فى جنوب غرب الباسفيكى، والخلفية الثقافية الاستعمارية الأوروبية المسيحية فى أستراليا فى جنوب الباسفيكى، والثقافة الأمريكية السائدة فى منطقة شرق الباسفيكى، وبعض الثقافات العريقة فى منطقة الأوقيانوس؛ إذ تشكل هذه الثقافات المختلفة مثالاً

معبراً لما يمكن أن تثيره التعددية من معضلات فى مواجهة هذه المجتمعات ذات التكوينات الاجتماعية المعقدة.

ولكى نضرب مثلاً على تلك المعضلة يتعين علينا أن نناقش قضية الإدراك الذاتى بوصفه انعكاساً أساسيا لأى تصور حضارى. نجد مثلاً أن كلمة السر وراء الديناميكية العسكرية والاقتصادية التى ظهرت فى اليابان خلال القرن العشرين تكمن فى الإدراك الذاتى القوى والوعى النفسى المتنامى للشعب اليابانى اللذين تولدا أساساً من الأيديولوچية المدعوة (باليابانية) و(بالمعجزة اليابانية)، اللتان كانتا نتاجاً لعملية غاية فى الفعالية فى حشد الطاقات البشرية. ونتيجة لذلك وبرغم افتقار اليابان للمواد الأولية الأساسية، إلا أنها استطاعت أن تقف فى مواجهة أعتى القوى السياسية والاقتصادية فى العالم. ولم يتحقق هذا الحشد للطاقات البشرية إلا عن طريق عملية تنمية شاملة وفعالة للإدراك الذاتى للفرد. وتاريخ الحضارات يعج بعديد من الأمثلة التى توضح العلاقة الجوهرية بين ديناميكية الموارد البشرية من منظور النشاط الحضارى وبين مفهوم الإدراك الحسى. فلم تبزغ الحضارة الهندية إلا عن طريق حشد القبائل الآرية التى كانت تحمل شعوراً معيناً بالتفوق والتميز. كما ضمن شعور مماثل استمرارية الحضارة الصينية عبر قرون طويلة. ناهيك عن بناء سور الصين العظيم، والذى يعد بحق معجزة دفاعية؛ فقد حمل بناء هذا السور فى طياته معنى الفصل بين أراضى أولئك الذين يتمتعون بشعور خاص من الإدراك الذاتى، وبين أراضى أولئك الذين لا يتمتعون بشعور مماثل.

ويضاف إلى ما سبق التوسع الهائل للحضارة الإسلامية الذى امتد إلى ثلاث قارات وامتد من أسبانيا إلى آسيا الوسطى خلال فترة وجيزة. ولم يعبر هذا التوسع عن معجزة عسكرية بقدر ما عبر عن وعى وجودى ثورى جديد انبثق من إدراك ذاتى بعالمية رسالة الإسلام. واكتسب الشعب اليهودى صلابته فى المقاومة بفضل شتاته وترحاله الدائم خلال قرون عديدة، ولم يتأتى لهم الصمود إلا من خلال ثبات إدراكهم الذاتى. وأخيراً وليس آخراً فإن ما أحرزته الحضارة الغربية من هيمنة على العالم إنما يرجع إلى قدرتها على حشد وتعبئة طاقاتها البشرية من رجال دين ورجال أعمال وعسكريين خلال الحقبة الاستعمارية، برغم أن المكونات الجوهرية للوعى الذاتى كانت مختلفة

تمامًا مع بعضها البعض، فمنها العرقى، ومنها القومى الإقليمى، ومنها أيضاً الوظيفى والدينى إلى آخره. ولسنا نهدف إلى إيجاد نقاط جوهرية مشتركة بين تلك الإدركات الذاتية، بل هدفنا هو التأكيد على ضرورة إيجاد إدراك ذاتى قوى قادرعلى حشد وتعبئة طاقاتنا البشرية بهدف بعث الحياة فى الحضارة الإنسانية مرة أخرى.

وبالعودة إلى المعجزة اليابانية خلال القرن العشرين وما أحرزته على الصعيد العسكرى أولاً ثم على المستوى الاقتصادى، نجد أن هذه الإنجازات ما كانت لتتحقق دون إدراك ذاتى قوى. وقد أدى هذا الإدراك بدوره لقيام قوة جذب مركزية فى منطقة المحيط الباسفيكى. بيد أننا يجب أن ننوه بأنه كان إدراكًا ذاتيا يابانى المنشأ، ولم يستمد مرجعيته من منطقة الباسفيكى. لذا فيجب إرجاع الفضل فى ذلك مباشرة إلى الثقافة اليابانية، وبالتالى إلى الخلفية التاريخية اليابانية. لكن يلاحظ وجود إدراكات ذاتية أخرى فى منطقة الباسفيكى. ويمكن عدها من البدائل المحتملة، وقد اتسمت هذه البدائل أحيانًا بنزعة عدائية ضد الإدراك اليابانى. إلا أن المشاكل طويلة الأمد فى المحور الباسفيكى سوف تعمل على التوفيق بين تلك الإدراكات الذاتية. على الرغم من أن البعض قد يزعم وجود بدائل عدائية من الإدراكات الذاتية فى أوروپا مثل ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، أو حتى النزعة الأنجلوساكسونية فى الفترة التى تلت القرن السابع عشر قبل أن تخطو أوروبا أولى خطواتها نحو التقدم. لكننا لا يجب أن ننسى أن تلك الدول الأوروبية كانت تشترك فى الخلفية التاريخية والدين واللغات ذات الأصل الواحد والثقافات المتشابهة، فى الوقت الذى تُشكلُ فيه التعددية الثقافية فى الباسفيك معضلة أكثر شمولاً وتعقيدًا.

وبالإضافة إلى مشكلة التعددية الثقافية فى محور الباسفيكى، تبرز مشكلة أخرى من زاوية مختلفة، ألا وهى مشكلة عولمة المفاهيم الاستهلاكية، والتى ستؤدى إلى تفكك كل صور الإدراك الذاتى الأصيلة فى المنطقة. فقد ساعدت الثقافات اليابانية الأصيلة على مأسسة الهياكل الرأسمالية فوق أرض غريبة. تلك العملية التى أطلق عليها عبارة (كفاح الساموراى الاقتصادى)، بينما لا تزال السمات الهدامة التى تميز الهياكل الرأسمالية تشكل تهديداً حقيقيًا يضر بديناميكية هذه الثقافات العريقة. لذا فمن المتوقع أن تستمر معاناة مركز الباسفيكى بين سندان العولمة ومطرقة القومية.

وباختصار، يمكن القول إنه من المحتمل أن تلعب منطقة الباسفيكى دورًا حضاريًا محوريًا خلال القرن الحادى والعشرين، وسيساعدها على ذلك ما تتميز به من بيئة تركيبية إصلاحية توفر العناصر الروحانية والدينية والفلسفية والثقافية اللازمة لمجابهة الاختلالات البيئية والأخلاقية/ المادية، والنفسية/ الوجودية، التى خلفتها الإشكالية الحضارية نتيجة لصعوبة التوافق بين عناصرها، والتى أصبحت فى موقف مضطرب بسبب تصادم اتجاهين فكريين هما: الخصوصية والعالمية. ومن السابق لأوانه القول بأن هذا المركز الباسفيكى سوف ينجح فى التغلب على الأزمة الحضارية الراهنة.

* * *

الفصل الرابع

الأبعاد السياسية
للتحول الحضارى

(أ) التحول الحضارى والنظام العالمى

هناك افتراض من افتراضات النموذج الحداثى التى تتعلق بالسياسة الدولية يقول بأن النظام العالمى الحديث بوصفه وليد الحضارة الغربية يعد أول نظام عالمى، أو هو النظام العالمى الأول الأكثر تطوراً على الأقل. وبالرغم من أن هذه الفرضية تتسق تمامًا مع فكرة الارتقاء التاريخى أحادى الاتجاه، وبالرغم من أنها قد تظل صالحة من المنظور العولمى بالمعنى الجغرافى؛ لكن يبدو من المستحيل التسليم بافتقار الإنسان للنضج الفكرى والروحانى والسياسى اللازم لتشكيل نظام عالمى قبل ظهور النظام الوستفالى الذى كان بمثابة اللبنة الأولى فى بناء النظام الأوروپى المعاصر.

هناك بالطبع علاقة واضحة بين النظام العالمى وبين النموذج الحضارى. فكل حضارة تقوم بتأسيس نظام عالمى ما تقوم من خلاله بتحديد العلاقات البينية والعلاقات القومية الداخلية. وتتمثل نقطة الذروة التاريخية لهيمنة حضارة ما فى مدى الاستقرار الذى يتمتع به نظامها العالمى، والذى يتجلى - أساسًا - فى وسائل تحقيق الأمن وتفعيل النظم الاقتصادية المتفرعة من هذا النظام العالمى. الأمر الذى يخول للقوة السياسية المهيمنة على المركز الحضارى الصلاحيات الكاملة لكى تفرض أولوياتها القيمية والعملية على الدول الأخرى كنتيجة حتمية لسيادة نظامها العالمى. وعلى العكس من ذلك بالنسبة للأنماط الأخرى من عدم التوازن فى معايير الحضارة المسيطرة، فإن فترة الأزمة الحضارية كانت على مستوى السياسة الدولية دليلاً على عدم الاستقرار وعلى انعدام الأمن فى النظام العالمى. ولهذا فإن جميع التحولات الحضارية تستلزم إعادة صياغة للنظام العالمى القائم من حيث الأطر القيمية والقانونية والمؤسسية.

وإذا لاحظنا مثلاً التصور الرومانى للعالم حول البحر الأبيض المتوسط، نجد أن «السلام الرومانى» الذى انتهجته الإمبراطورية الرومانية كان يهدف إلى وضع نظام

عالمى يعيد ترتيب العلاقات المجتمعية البينية الداخلة فى حدود الإمبراطورية. ولكن عندما بدأت دعائم الحضارة الرومانية تهتز نتيجة تفاقم أزمتها الحضارية الشاملة، تم تغيير النظام الرومانى تمامًا، وحل محله نظام جديد شكلته رؤية الكومنولث المسيحى.

وعندما نشأت الحضارة الإسلامية، والتى وطدت الأواصر بين الشرق والغرب اقتصاديًا وسياسيًا، وضعت هى الأخرى إطارًا قيميًا جديدًا يتفق مع تصورها الخاص لبناء نظام عالمى جديد امتد لقرون عدة. وبرغم الهجمات المغولية والحملات الصليبية، إلا أن النشاط الاقتصادى المتنامى الذى امتد من إسبانيا غربًا حتى الصين شرقًا، ومن آسيا الصغرى شمالاً وحتى شمال أفريقيا جنوبًا، وعبر شرق أفريقيا وصولاً إلى الهند وأرخبيل الملايو، ماكان ليتحقق إلا عبر الأمن والكفاءة الإدارية الذى رسخ دعائمهما النظام العالمى الإسلامى. كما أن خلق بيئة روحية وفكرية متماسكة من الهند وحتى إسبانيا لم يتحقق إلا تحت مظلة النظام العالمى الإسلامى. ونظام الملل (Millet System) الذى تشكل فى ظل «السلام العثمانى» Pax Ottomana كان نظامًا مجتمعيًا بينيًا وقوميًا داخليًا، وقد غطى منطقة أوراسيا وشمال أفريقيا خلال فترات طويلة بما فيها الفترة الوستفالية. ولم يكن النظام العثمانى شكلاً بدائيًا لنظام عالمى مقارنة بالنظام الوستفالى، بل كان بالأحرى تعبيرًا عن نموذج بديل كفل التعايش السلمى عبر قرون طويلة بين ثلاثين جماعة - على الأقل - ذات أصول مختلفة من النواحى اللغوية والدينية والعرقية. لكن ذلك النظام واجه أزمة صعبة فى القرن التاسع عشر عندما أخذ النظام العالمى الأوروبى المستند إلى التصورات القومية فى الظهور، الأمر الذى اعتبر أحد النتائج السياسية التى سببها تحول المركز الحضارى إلى أوروبا التى كانت تعيش فى هذا الوقت أبهى عصورها.

وبناءً على ما تقدم فإن تغير الثوابت الحضارية يشكل العامل الأهم فى تحديد الأسس القيمية والخصائص المؤسسية والإجرائية التى تميز النظام العالمى السائد. والأمر نفسه يمكن ملاحظته فى حالة تطور النظام العالمى الغربى، حيث نجد أن التغيرات التى طرأت على المركز الحضارى قد انعكست على السياسة الدولية خلال العقدين التاليين لبداية ظهور هذا المركز.

وثمة علاقة سببية مهمة تجمع بين التحولات الحضارية والنظم الاقتصادية والسياسية العالمية من جانب، وبين اندلاع الحروب العالمية من جانب آخر. فالعواقب السياسية التى تنجم عن التحولات الحضارية المستجدة بفعل إعادة تشكيل النظام الاقتصادى والسياسى العالمى لا تدخل حيز التنفيذ من الناحية القانونية والمؤسسية إلا بعد قيام حرب تؤدى إلى تدمير البنية العالمية الخاصة بالتصور الحضارى القديم، على نحو ما حدث خلال التحولات الحضارية التى جرت فى أوروپا بعد عصر النهضة، والتى يمكن تَتَبُّع آثارها فى النظام العالمى الأوروپى الذى أجيز عقب حرب الثلاثين عامًا التى مزقت أوصال القارة الأوروپية لما يزيد عن مائة سنة. وجاء النظام الوستفالى الذى صيغت قوانينه عقب تلك الحرب بعد التوقيع على معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨م كمحاولة لإعادة بناء أوروپا من منظور القوى المهيمنة آنذاك، والتى كانت سببًا فى تلك التحولات الحضارية. الأمر الذى أدى إلى وضع نظام (الدولة الأمة) كنظام سياسى عالمى جديد متوافق مع التوجهات الاقتصادية السائدة فى تلك الفترة، ومنها على وجه التحديد التوجهات التجارية الرأسمالية، أو ما يعرف بالمركانتيلية. ويضاف إلى ما سبق مؤتمر فيينا الذى انعقد عام ١٨١٥م بعد انتهاء الحرب النابوليونية فى أوروپا لوضع تصور جديد للنظم الاقتصادية والسياسية العالمية طبقًا لما تمليه احتياجات التحولات الحضارية الجديدة والتى انطلقت عقب الطفرة الفكرية التى تزامنت مع الثورة الفرنسية والحركة الاقتصادية النشطة التى ولدتها الثورة الصناعية الإنجليزية. وجاءت آلية عمل النظم الاقتصادية متوافقة مع المتطلبات الهيكلية للمفاهيم الصناعية الرأسمالية من حيث تدفق المواد الخام واتفاقيات التجارة الحرة، وذلك بهدف تسويق المنتجات، كما ظهرت نظم سياسية جديدة لتتعهدها بالعناية فى إطار العلاقات الدولية المتشابكة ضمن نظام توازن القوى داخل القارة الأوروپية، وفى إطار ترسيخ المبادئ الاستعمارية فى العلاقات الدولية.

لقد شكلت المفاهيم الاستعمارية نظامًا عالميًا فرضته أوروپا على بقية العالم باعتبارها المركز الحضارى المسيطر على العالم خلال القرن التاسع عشر. ولذلك فإن تعديل توازن القوى الذى أقره مؤتمر فيينا انعكس مباشرة على شكل النظام العالمى. ذلك النظام الذى كان شغله الشاغل التماشى مع مصالح الإمبرطورية البريطانية بوصفها الطرف الذى

أرسى توازن القوى فى النظام العالمى آنذاك. وجاء غزو القوات الألمانية الموحدة لفرنسا كمحاولة لتغيير نظام توزيع القوى داخل المركز الحضارى المتمثل فى بريطانيا فى ذلك الوقت لإعادة تشكيل علاقات القوى الكبرى على المستوى العالمى توطئة لتوسيع سيطرة ألمانيا على القارة الأوروبية، ورفعها إلى مصاف الدول العظمى خلال الفترة ما بين ١٨٧٠، و١٩١٤ إضافة إلى سعى ألمانيا لإحداث تزامن بين إطار توزيع النفوذ داخل المركز الحضارى وبين القوانين العالمية التى رسخت نظام الدولة ـ القومية. وقد تمخضت المطامع الاستعمارية الألمانية فى النهاية عن اندلاع أبشع الحروب التى عرفتها البشرية فى تاريخها.

ولم يكن هناك من وسيلة لدرء مثل تلك الأطماع التوسعية إلا عن طريق مؤازرة القوى السياسية الأخرى التى لا تمت بصلة لهذا المركز الحضارى، ومنها على وجه الخصوص الدول التى كانت تقع على محيط (هامش) المركز الحضارى خلال القرن التاسع عشر مثل الولايات المتحدة ودول أمريكا اللاتينية وأستراليا وغيرها.

لقد ظهرت تلك الدول على الساحة العالمية كانعكاس لمحاولات اقتسام النفوذ فى بقية دول العالم. كما سجل اندلاع الحرب العالمية الأولى ظهور نظام عالمى جديد من منظور المركز الحضارى الجديد المتمثل فى الولايات المتحدة الأمريكية. ذلك النظام الذى اعتبر نتيجة طبيعية للتحول الحضارى الذى شهدته الولايات المتحدة فى النواحى الفكرية والاقتصادية خلال العشرين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر، ووصلت إلى ذروتها خلال الربع الأول من القرن العشرين. وانتقل المركز الاقتصادى ـ تلقائيًا ـ من لندن إلى نيويورك إبان العشرينيات، وبدأ نمط التفكير الأمريكى يعبر عن التوجهات الفكرية للحضارة الجديدة. وقد حاول هتلر أن يعيد تشكيل النظام العالمى حول المركز الأوربى، لكنه لم يستطع مواجهة التفوق الديناميكى للمركز الحضارى الأمريكى. ورغم أنه استطاع تدمير المنظومة الأوروبية خلال العامين الأولين من الحرب العالمى الثانية، إلا أن غزو الحلفاء لنورماندى جاء ليعبر ليس فقط عن بداية تحرير أوروبا من قبضة النازيين، بل ليعبر عن أولى الخطوات فى طريق الولايات المتحدة لترسيخ نظامها العالمى الجديد.

وتجلى فى الحرب العالمية الثانية المشهد الأخير من محاولات إعادة مركزية العالم حول النظام العالمى الأوروبى، وانتهت على أثر تلك الحرب منظومة العلاقات الدولية القديمة، كما انتهت المفاهيم الاستعمارية التقليدية باعتبارها جزءاً من النظام العالمى المتفكك. وأفسحت تلك النهاية أيضًا الطريق أمام تحولات حضارية جديدة تدور فى فلك المركز الأمريكى الناشئ الذى نجح فى تهميش الدور الأوروبى نتيجة للضغط الأمريكى من الغرب وضغط الاتحاد السوفييتى من الشرق. وكشف النظام ثنائى القطبية عن صورة واقعية لتوزيع النفوذ بين المركزين الحضاريين البديلين اللذين استطاعا التخلص من نظام توازن القوى السابق فى أوروبا، وحدث ذلك فى الوقت الذى رسخت فيه الأمم المتحدة صورة زائفة من المساواة فى العلاقات الدولية داخل إطارالنظام العالمى الجديد.

والواقع أن الأمم المتحدة قد لعبت دور الوسيط لصالح السياسات الاستعمارية ذات البنية العنصرية المتحيزة، وأصبح جليًا مدى التوافق بين النظام السياسى العالمى وبين التصورات الاقتصادية الجديدة التى جاءت لترسيخ مفاهيم الشركات متعددة الجنسيات، وعولمة الآليات الرأسمالية والثقافة الاستهلاكية. وبعد ذلك جاء دور الهيمنة الأمريكية باعتبارها مركز الحضارة الأطلسية مستندة إلى ذلك التحول فى النظام العالمى المدعوم بواسطة المؤسسات الدولية ذات التوجهات السياسية الاقتصادية مثل صندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، والاتفاقية العامة للتعريفة الجمركية والتجارة. جاءت الهيمنة الأمريكية لتقضى على أية فرصة أمام الطموح السوفييتى كى يشكل بديلاً سياسيًا واقتصاديًا نتيجة لفشله فى التكيف مع تلك العقلية الاقتصادية الانتقالية التى حفزت التوجه نحو عولمة الآليات الاقتصادية الرأسمالية.

ومع بداية العقد الأخير من القرن العشرين شهدنا بداية عملية جديدة لإعادة تشكيل النظام العالمى اقتصاديًا وسياسيًا على يد قوى اقتصادية لم تظهر على الساحة العالمية إلا خلال العقدين الأخيرين، وكان نظام القطبية الثنائية قد نجح قبل ذلك فى أن يحول دون انعكاس تلك التحولات على الساحة السياسية العالمية. بيد أن التجارب التاريخية تظهر أن انعكاسات التحولات الحضارية لا تأخذ مجراها على الساحة العالمية عند نشوء نظام عالمى ما إلا بعد نشوب حرب تدمر ثوابت النظام العالمى القديم. وقد أثبتت الأحداث

صحة هذا الدرس بنشوب أزمة الخليج، والتى شكلت المقدمة التمهيدية لمثل تلك الحرب. وعلى نحو مماثل لما حدث من ذى قبل، فإن زحف القوات الأجنبية على شواطئ الخليج لم تكن غايته تحرير الكويت وعودة تلك القوات مرة أخرى من حيث أتت، بل كانت الغاية الأساسية هى صياغة نظام عالمى جديد يزيح النظام القطبى جانبًا لفشله فى تحقيق تقاسم حقيقى للقوى السياسية والاقتصادية. وإذا قارنا بين تحرير الكويت وبين غزو نورماندى؛ ذلك الغزو الذى كان نقطة بداية بزوغ مركز حضارى جديد، يتبين لنا أن ما حدث فى الكويت من عمليات عسكرية لا يتعدى كونه إعادة تشكيل دفاعية للنظام العالمى بغرض الإبقاء على العالم فى وضعه الراهن تحت قيادة المحور الأطلسى بزعامة الولايات المتحدة؛ لذا فلا يمكن أن نزعم أن حرب الخليج كانت مجرد أزمة نشأت بين جارتين مسلمتين فحسب، بل علاوة على ذلك، كانت حربًا حرضت عليها القوى العظمى بغرض تعديل نسق النظام العالمى. وبناء على ذلك فهناك بعض التفسيرات التى يجب إعادة النظر فيها بعناية، ومنها التفسير الذى يقول بأن حرب العراق تعد مؤشرًا على حدوث تغيرات جذرية فى النظام العالمى، والتطورات السياسية التى حدثت إبان فترة الستينيات والسبعينيات مثل حركة التكامل الأوروبية، والازدهار الاقتصادى الذى شهدته منطقة المحيط الباسفيكى، والنشاط الملحوظ الذى يعيشه العالم الإسلامى، وأخيرًا التفكك الذى أصاب التكتل الاشتراكى.

إن الولايات المتحدة تقوم الآن بدور على درجة كبيرة من الأهمية فى عملية إعادة صياغة النظام العالمى منذ انتهاء حرب الخليج. وإذا ما أصر واضعو السياسات الأمريكية على الدفاع عن أهمية مركزهم الأطلسى بدلاً من أن يعترفوا بمدى أهمية مساهمات القوى الأخرى فى صياغة النظام العالمى - عن طريق المفاوضات السلمية بهدف تشكيل نظام جديد أكثر عدالة وملائمة كى يحل محل الدور الزائف الذى تلعبه منظمة الأمم المتحدة - فمن المحتم أن حربًا أخرى سوف تندلع، سواء أكانت شاملة أم محدودة النطاق. ومن هنا يمكن إدراك مدى تأثير التحولات الحضارية نظرًا لطبيعتها الديناميكية التى تفرض انعكاسات سياسية على النظام العالمى.

(ب) الصيغ المحتملة لتشكيل نظام عالمى جديد

أدت التغيرات المتلاحقة فى العلاقات الدولية التى حدثت بعد إعلان جورباتشوف

عن تبنيه سياسة خارجية جديدة إلى خلق عديد من الالتباسات فى النظام العالمى وفى هيكله المستقبلى . فبعد نهاية الحرب الباردة أعلن بعض المحللين من ذوى التوجهات التفاؤلية المثالية نهاية التوتر الذى سيطر على العلاقات الدولية . ويصف كلارك (١٩٨٩ : ٦) هذا التوجه بأنه تصور ثورى للعلاقات الدولية يفترض أن «الحداثة هى الهدف، ونحن نقوم بدراسة التاريخ فقط كى نفهم المضامين التقدمية التى تظهر على النموذج المتأصل داخل العملية التاريخية نفسها» . إن هذا النص اقتبسه كلارك من كتاب«كون» مباشرة قبل تأسيس النظام العالمى فى فترة ما بعد الحرب، وهو مثال توضيحى على هذا التصور القائل بأن الإنسان الحر فى يومنا هذا أصبح فى وضع لا يحسد عليه؛ حيث لا ملجأ ولا ملاذ له سوى الأمم المتحدة . وقد نتج هذا الموقف العصيب عن التطور التاريخى لديناميكية القوى الديمقراطية والتكنولوچيا الصناعية والمفاهيم القومية التى تتبدل علاقاتها بين التعاون والتصادم؛ تلك العلاقات التى شكلت خلفية للأزمة التى تفاقمت بشكل خطير، ولكن سبر أغوار بنية تلك القوى التاريخية يوضح أن حل تلك الأزمة قد أعد سلفًا . فالديمقراطية والتقنية والقومية كلها تتجه نحو إمكانية التناغم والتقارب داخل الأمم المتحدة . (كون : ١٩٤٢م) .

غير أن افتقار الأمم المتحدة للفعالية والموضوعية اللازمتين لتنفيذ السياسات فى النظام العالمى فى فترة ما بعد الحرب، أثبت أن تلك النزعة سوف تفشل بسبب نظرتها المستقبلية المفرطة فى التفاؤل، حيث إنها تستند إلى الأفكار الحداثية التى بدورها تعانى من أزمة لما يفترض فيها من تصور قادر على تبرير الأطر السياسية للقوى العظمى . ونحن اليوم بحاجة ماسة لوضع أسس قيمية جديدة لنظام الأمن الجماعى الذى تتبناه الأمم المتحدة، والتى تراجع دورها تحت ضغط واقع نظام القطبية الثنائية الذى ظل سائدًا حتى مطلع التسعينيات من القرن العشرين .

وفى الوقت الذى تختلف فيه وجهة النظر التى تتبناها التيارات المحافظة مع تلك النظرة التفاؤلية المستقبلية تجاه الحداثة، نجد أن التيارات تؤمن بأن الخصائص المميزة للحياة السياسية العالمية لا تزال هى ذات الخصائص التى ميزت القرون الماضية مشددة على العلاقة العدائية بين الإستاتيكية والديناميكية الفكرية(كلارك ١٩٨٩م : ٧) . وتأتى رؤية فوكوياما المستقبلية المتفائلة التى تضمنها كتابه عن «نهاية التاريخ» إلى جانب تحليل

كنيدى(١٩٨٨م) عن أسباب نشوء وانهيار القوى الكبرى كمثالين يمكن الاعتماد عليهما فى شرح تلك التوجهات التى تعانى من مآزق عديدة. فالرؤية المستقبلية المتفائلة تقدم بعض الاقتراحات التى تتناول الأطر القيمية والمؤسسية للنظام العالمى القادم، إلا أنها تفشل فى استعراض القوى الحقيقية التى تقف وراء الكواليس. بينما تقدم التيارات المحافظة الواقعية أسلوبًا تحليليًا أكثر تماسكًا، رغم أنها لا تهدف إلى وضع مجموعة من الأخلاقيات والقيم من أجل تأسيس نظام عالمى جديد استنادًا إلى فرضية تقول بأنه لن يمكن صياغة ذلك النظام إلا عن طريق تأسيس علاقات دولية تدخل ضمن سياق راسخ للحياة السياسية العالمية.

ويمكن تحليل الصيغ المحتملة لتشكيل النظام العالمى الجديد فى ضوء أربع مراحل هى:

المرحلة الأولى: احتكار الولايات المتحدة الأمريكية

كانت النتيجة المباشرة لانهيار نظام القطبية الثنائية أن انفردت الولايات المتحدة بدور احتكارى فى السياسات الدولية. فهامشية القطب المهزوم أفسحت المجال أمام الولايات المتحدة للقيام بمناورات كانت من الأهمية بحيث سمحت لها بتنفيذ أولويات سياساتها الخارجية. وقد برهن على ذلك تدخلها المباشر فى بنما، والمستتر فى كلّ من كولومبيا ونيكاراجوا خلال عام ١٩٨٩م. وجاءت حرب الخليج لتنهى العد التنازلى لذلك الطور بعد أن كشفت عن التوجه الأمريكى لإقامة مظلة احتكارية تتحكم فى مقدرات الشئون الدولية بحشد القوى الأساسية وتعبئة نظم الدفاع المشترك، إلى جانب القرارات التى اتخذت من قبل الأمم المتحدة، ونُفذت عنوة بشكل فعال خلال تلك الأزمة كنتيجة لإقامة المظلة الاحتكارية الأمريكية.

بيد أن رجال السياسة الأمريكيين يرون أن هذه المظلة تشوبها بعض النقاط السلبية إلى جانب مالها من إيجابيات. أما النقاط الإيجابية فواضحة تمامًا وهى تتلخص فى:

١ـ القدرة على تنفيذ قرارات السياسة الخارجية وتحقيق أهداف استراتيجية وتكتيكية.

٢ـ توجيه المنظمات الدولية والعابرة للقارات لتبرير السياسات الداخلية.

٣ـ الأخذ بزمام المبادرة فى عملية إعادة صياغة النظام العالمى .

٤ـ إدراج الدول الحليفة تحت سقف السيطرة الأمريكية وحدها .

٥ـ التحكم بمصائر مراكز القوى البديلة التى يمكن أن تشكل على المدى البعيد تحولات فى المركز الحضارى .

أما النقاط السلبية لتلك السيطرة فتتلخص فى الآتى :

١ـ خلق توجه نحو إلقاء أعباء اقتصادية متزايدة على كاهل الاقتصاد الأمريكى نتيجة استغلال الإيجابيات المذكورة آنفًا للسيطرة الأمريكية .

٢ـ تزايد العداء ضد السياسات الأمريكية وخصوصًا فى الأزمات الإقليمية ؛ لأنه قد يُلقى باللوم على السياسات الأمريكية من كلا الطرفين المتصارعين ، واللذان قد يفترضان أن الولايات المتحدة كان باستطاعتها حل الخلاف بينهما بما يحقق المصلحة للطرفين .

٣ـ الافتقار إلى وجود قوة عدائية مضادة فى وجه الولايات المتحدة سوف يحول دون تبرير بعض سياساتها ؛ لأن وجود خطر ما سوف يساعد الولايات المتحدة على التلاعب بالرأى العام الداخلى والدولى .

ويمكن تلخيص أهداف القوى العظمى الأخرى التكتيكية فى إطار هذه المرحلة بالقول : إن محاولة الاتحاد السوڤيتى لإعادة ترتيب الشئون الداخلية وزيادة قدرته على المناورة على ساحة العلاقات الدولية عن طريق اقتراح تصور سلمى ـ ذلك التصور الذى انهار هو الآخر بعد غزو السوفييت لأفغانستان ـ كان أهم هدف وراء التغيير الجذرى فى سياسة جورباتشوف الخارجية ، وهو إحداث تزامن بين القوى الاقتصادية وبين المسئوليات الدولية الملقاه على عاتق الاتحاد السوفييتى ، إلى جانب أحد أهم الأسباب وراء قلق واضعى السياسات السوفييتية البالغ خلال تلك المرحلة الذى تمثل فى كيفية حماية مواردهم الاقتصادية كيلا تتأثر بدور الاتحاد السوفييتى المتضائل على الساحة العالمية توطئة لإعادة إحياء الاقتصاد القومى المنكمش ، وفى الوقت نفسه حاول السوفييت رسم صورة جديدة لبلادهم أمام الغرب بهدف جذب رءوس الأموال .

بيد أن أهم معضلة وقفت ضد السياسة السوفييتية خلال تلك المرحلة كانت العلاقات الداخلية والقلاقل التى جاءت نتيجة لعملية ترسيخ الديمقراطية، وقد حالت تلك القلاقل دون تحقيق أهداف السياسة السوفييتية، إلى أن ورثت روسيا نفس توجهات الاتحاد السوفييتى السابق فى السياسة الخارجية، كما ورثت مشاكله السابقة أيضًا. وحاولت ألمانيا، بصفتها رمزًا محوريًا من رموز المركز الحضارى الأوروبى ذى التوجهات التقليدية الحديثة، أن تكمل توحيد شطريها خلال هذه المرحلة، ليس من الناحية القانونية فحسب، بل أيضًا من النواحى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية. وهكذا كانت إعادة صياغة النظام العالمى ثابتًا من ثوابت السياسة الألمانية؛ إذ كان من مصلحتها أن تتم هذه العملية على المدى المتوسط على أقل تقدير بعد ظهور انعكاسات القوى الاقتصادية الألمانية على العلاقات الدولية التى وفرت بنية تحتية أكثر ملائمة للسياسة الخارجية الألمانية. واستمرت بريطانيا فى موالاتها للسياسات الأمريكية فى محاولة لتقوية دورها كقناة ربط بين المركز الأطلسى والمركز الأوروبى.

ومن جهة أخرى وجدنا أن فرنسا قد سعت لتطوير سياسة خارجية متعددة الأبعاد لتدعيم مركزها فى أوروبا بصفتها الدولة الأوروبية الوحيدة التى تتمتع بمقعد دائم فى مجلس الأمن، ولما لها من تراث عريق كموطن نشأت فيه القيم الأوروبية التى أعطت زخمًا للثورة الفرنسية. وكانت فرنسا فى حاجة لهذه السياسة متعددة الأبعاد بسبب علاقاتها المتشعبة مع الولايات المتحدة ومع ألمانيا، وكان رجال السياسة الفرنسيين فى حاجة ماسة للقدرات الاقتصادية الألمانية بهدف إقامة مركز حضارى جديد فى أوروبا تحتفظ فرنسا من خلاله بموقع الزعامة السياسية. ولكننا فى الوقت نفسه نلاحظ أن فرنسا أرادت أن تحتمى بالمظلة الأمنية الأمريكية فى مواجهة بطش القوة الألمانية المتزايدة. وحذت اليابان حذو ألمانيا بتأجيل إعادة صياغة النظام العالمى حتى يتسنى لها جنى ثمار نهضتها الاقتصادية وانعكاساتها على علاقاتها الدولية، وكانت هذه الأطراف جميعها على دراية بأن البعد الأكثر أهمية وحساسية من أبعاد العلاقات الدولية يكمن فى مدى تأثير الاقتصاد القومى على النظام الاقتصادى العالمى.

وإضافة إلى ما سبق، فإن أزمة الخليج أصبحت ورقة دوار الشمس للأهداف التكتيكية الخاصة بالقوى العظمى فى إطار السيطرة الأمريكية. وقد استطاعت

الولايات المتحدة أن تتلاعب بالمنظمات السياسية العالمية بمنتهى الإتقان لتظهر للعالم الدور المهيمن الذى تلعبه على ساحة العلاقات الدولية، واستغلت فى الوقت نفسه سياسة الرئيس العراقى صدام حسين العدوانية لتبرير إعادة صياغة الواقع العالمى كى تكون الكلمة الأولى والأخيرة دائمًا للمركز الأطلسى بزعامة الولايات المتحدة. ويتضح من ذلك أن الولايات المتحدة أرادت أن ترسخ دعائم نظامها العالمى الجديد قبل أن تلوح فى الأفق أى بادرة تحول فى المركز الحضارى. كما إنها ضمنت السيطرة على مصادر البترول التى تعتمد عليها اقتصاديات دول مثل ألمانيا واليابان، ومن ثم ضمنت ترسيخ دعائم مظلتها الاحتكارية على الصعيد العالمى من جانب، وعلى الجانب الآخر تضمن توزيع الأعباء الاقتصادية التى تسببت بها أزمة الخليج على القوى العظمى الأخرى، وبذلك تتغلب على واحدة من أهم نقاط الضعف التى تهدد مظلتها الاحتكارية التى تتحكم بمقدرات العلاقات الدولية. واستطاعت الولايات المتحدة أيضًا أن تربط بين صورة صدام وصورة هتلر و ستالين، وبذلك ضمنت انحياز الرأى العام إلى صفها بغرض تحديد أهداف دولية معينة للتغلب على أية نقاط سلبية أخرى خلفها الفراغ الذى تركه الاتحاد السوفييتى بنهاية النظام ثنائى القطبية.

وإزاء تلك التطورات لم يحرك الاتحاد السوفييتى - السابق - ساكنًا، بل أيد قرارات الولايات المتحدة، بالرغم من أنه شجع فى البداية على حل الأزمة بطريقة سلمية، وقدم مشروع قرار بخطة سلام قبيل اندلاع الحرب. ولم تكن ألمانيا بأكثر حماسة من الاتحاد السوفييتى إزاء شن حرب الخليج؛ لأن مؤسسات صناعة القرار السياسى فى ألمانيا كانت مترددة فى قرارها، ولم ترغب فى أن تكون لها علاقة بنظام عالمى غير ناضج قد يحول دون حضور حقيقى للنفوذ الألمانى فى النظام العالمى. ونظرًا لأن ألمانيا هى الدولة الغربية الوحيدة التى لا عهد لها بأية خبرات استعمارية فى منطقة الشرق الأوسط، فقد أرادت أن تستغل تعاطف شعوب المنطقة خلال تلك الفترة بتحويل سياساتها المحصورة داخل القارة الأوروبية إلى سياسات خارجية شاملة.

أما بريطانيا فقد استمرت فى ولائها غير المشروط للولايات المتحدة أثناء عملياتها العسكرية فى المنطقة، فى محاولة لاكتشاف لعبة الاستعمار الحديث فى الشرق الأوسط تحت مظلة السيطرة الأمريكية. وكانت سياسة فرنسا متعددة الأبعاد واضحة المعالم تمامًا

خلال أزمة الخليج، وفى هذا السياق جاءت محاولات الرئيس الفرنسى ميتران للتوصل لحل سلمى قبل نشوب الحرب، رغم الريبة التى حامت حول تلك المساعى الفرنسية حتى بالنسبة للولايات المتحدة التى ساورتها الشكوك حول المبادرة الفرنسية. لكن بعد اندلاع الحرب تبينت النوايا الفرنسية للجميع عندما حاولت الإيحاء بأنها أكثر الحلفاء نشاطًا فى المنطقة، بما يعطيها الحق فى دور أكبر خلال مفاوضات ما بعد الحرب لتقرير مستقبل المنطقة.

المرحلة الثانية: نشوء قوى جديدة فى أوروپا وآسيا

كانت القطبية الثنائية واحدة من أهم خصائص النظام العالمى لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. واحتل القطبان المتصارعان مركز الصدارة أمام القوى الحقيقية الأخرى التى لعبت أدوارًا ثانوية مقارنة بالقوتين العظميين. وتوارت التناقضات التاريخية الثقافية والسياسية والاقتصادية التى شابت كلا النظامين خلف واجهات أيديولوجية وذرائع عملية زائفة تبناها القطبان المتصارعان.

وتقدم لنا المفارقة الألمانية ـ اليمنية مثالاً صادقًا لتلك المعالم الظاهرية الزائفة. فقد عزمت جمهورية اليمن الجنوبية باعتبارها دولة شمولية اشتراكية ذات بنية اقتصادية وسياسية قبلية لأن تتحالف مع ألمانيا الشرقية رغم الاختلاف الكلى بينهما ثقافيًا واقتصاديًا وسياسيًا، بينما شكلت ألمانيا الغربية تحالفًا آخر مع جمهورية اليمن الشمالية على الجبهة المضادة. وبالرغم من أن تلك التحالفات كانت تتعارض مع الأيديولوچية الاشتراكية والبرجماتية الرأسمالية، إلا أن الظروف الإكراهية التى فرضتها النظم القطبية حتمت على تلك الدول أن تنتهج مثل هذا التوجه. وتم التسليم بتلك التحالفات على مضض كظاهرة طارئة على العلاقات الدولية.

وجاء انهيار الاشتراكية ليفكك الأسس الأيديولوچية للبنية ثنائية القطبية، وعندئذ بدأت القوى الحقيقية تدخل إلى مسرح السياسة العالمية بشكل فعال عبر قانون توازن قوى غير مكتوب. وأخذت التناقضات بين المذاهب الفكرية تطفو على السطح، ومن ذلك مثلاً الصراع بين الخصوصية الإثنية والوحدة الوطنية، وبين القومية والعالمية، وبين الانفصال والوحدة، وبخاصة فى أوروپا الشرقية والجمهوريات الآسيوية داخل

الاتحاد السوفييتى السابق، الأمر الذى خلف شكوكًا عديدة فى العلاقات الدولية. وظهرت ثلاث مناطق غاية فى الحساسية فى المنطقة الأورو-آسيوية خلال هذه المرحلة، وهى شبه جزيرة البلقان، وجمهوريات القوقاز، ومنطقة آسيا الوسطى. كما نتج مناخ نفسى مشحون بالعواطف عن توسع السوق الأوروبية، وعن والمحاولات المستمرة لعقد مؤتمرات واجتماعات متنوعة لإنشاء وطن أوروبى موحد؛ الأمر الذى أدى إلى تجاهل تلك الشكوك، أو التقليل من خطورتها إلى حد كبير.

وعلى غرار ما حدث فى منطقة الشرق الأوسط، فإن أوروبا الشرقية لم تنعم بسلام طويل الأمد بعد انكماش الإمبراطورية العثمانية التى أسست نظامًا عالميا مختلفًا تمامًا معتمدة على تعددية نظام الملل «Millet System»، إلا أن ذلك النظام تم تدميره على يد الحركات القومية بعد ظهور نظام الدولة - القومية كأساس لنظام عالمى بديل. كما تم ترسيخ فكرة البلقنة (تقسيم منطقة ما إلى دويلات متناحرة) بمفاهيمها السياسية التفكيكية بسبب انتشار نزعة الانفصال العرقى فى تلك المنطقة من أوروبا. وعلاوة على ذلك، كانت الطائفية، والعرقية التى استشرت فى تلك المنطقة خلال مطلع القرن العشرين سببًا فى اندلاع حرب عالمية طاحنة.

وتتنافس اليوم ثلاث هويات مختلفة فى أوروبا الشرقية وهى: الهوية التاريخية/ العرقية، والهوية الإقليمية/ القومية، والتى نشأت عن اتفاقيات ما بعد الحرب العالمية الثانية، والهوية المستقبلية/ التفاؤلية لهوية أوروبية موحدة. وتظهر صور الصراعات بين تلك الهويات تقريبًا فى جميع دول المنطقة، عدا يوجوسلافيا السابقة والتى قدمت حالة نموذجية تستحق الدراسة. فقد أصبحت أزمة يوجوسلافيا السابقة - بصفتها أكثر الأقاليم حساسية فيما يتعلق بالتأثير السياسى لتلك الهويات - المؤشر الدال على هذه المرحلة الثانية من مراحل تشكل النظام العالمى الجديد. فالهويات الدينية أرثوذوكسية كانت أم كاثوليكية أم إسلامية، والهويات العرقية كالصربية والكرواتية والسلوفينية والألبانية والبوسنية بصفتها كينونات واقعية تسببت جميعها فى تدمير أسس هذه الوحدة السياسية الاصطناعية التى استقرت تحت حجب مظلة النظام القطبى. وقد وضعت سياسة التطهير العرقى فى البوسنة نهاية للأحلام التفاؤلية التى أوردها فوكوياما فى أطروحة النهاية، وكُشفَ النقاب عن الاختلالات العرقية والأزمات التى مرت بها الحضارة الغربية خلال حقبة ما بعد الحرب البوسنية.

وكان المؤشر الواضح على عودة ظهور القوى السياسية الحقيقية فى البلقان هو التعبئة السياسية التى استندت إلى الهويات التاريخية/ العرقية ,والتى أثرت على الاستقرار الداخلى وعلى العلاقات السياسية الدولية فى تلك المنطقة. وقد بدأ هذا المؤشر فى الظهور على شكل خلافات عرقية بين الدول المتجاورة، تحديداً بين رومانيا والمجر، وبين تركيا وبلغاريا، وبين الاتحاد السوڤييتى ورومانيا، وبين صربيا ودول جوارها، وبين ألبانيا واليونان وأخيراً بين تركيا واليونان. وحتى اندلاع الأزمة البوسنية كانت هذه الخلافات تُوَجَّه تبعًا للتحولات الجارية فى الشئون الداخلية لدول المنطقة. وكانت الإشكالية التى تواجه النخبة السياسية لدى تلك الدول هى تحقيق مطالب الأقليات فيما يتعلق بهوياتهم التاريخية/ العرقية دون تدمير الهويات القومية/ الإقليمية التى نشأت كتفرعات ثانوية أنتجها النظام القطبى. إلا أن هذه الإشكالية أخذت فى التفاقم عندما أرادت القوى العظمى استغلال الهويات المتصارعة لمصلحتها الخاصة ضمن إطار توازن القوى.

ويلاحظ أن التطورات التى شهدتها منطقة البلقان تشبه إلى حد كبير ما حدث خلال نهاية القرن التاسع عشر عندما تصارعت القوى العظمى داخل نظام توازن القوى بهدف السيطرة على المنطقة نفسها، وكانت نتيجة ذلك نشوب حرب عالمية. بيد أن الفارق الوحيد بين هاتين الفترتين يكمن فى نزعة التكامل التى نشأت فى أوروپا. ومن هنا تلوح بارقة أمل أمام النخبة السياسية لتلك المجتمعات متعددة العرقيات لتسوية الخلافات فيما بينها على أساس الانتماء إلى تكوين أممى يتجاوز التكوينات العرقية والإثنية الضيقة. وبرغم ذلك فلن يمكن تحقيق هذا الأمل على الأمد القصير، والسبب هو الصعوبات التى تواجه دول أوروپا الغربية فى توسيع محيط الوحدة الأوروپية لتشمل جميع دول أوروپا الشرقية. ومن الصعب تحقيق هذا الطموح التوسعى خلال العقدين أو الثلاثة عقود القادمة نتيجة للاختلافات الهيكلية والسياسية والاقتصادية التى تشكل تهديداً حتى أمام الاستقرار الداخلى ضمن المنظومة الأوروپية نفسها، برغم أن بعض الدول مثل المجر وتشيكوسلوفاكيا قد تعتبر هذه القضايا من أهم أولوياتها ضمن هذا السياق.

وقد أثبتت مذابح التطهير العرقى التى تعرضت لها البوسنة والهرسك أن الشعارات التفاؤلية للقيم الأوروبية ليس لها أى وقع ملموس لحل أزمة قد تتولد بين أية قوى ذات خلفية تاريخية غير متجانسة.

والحاصل أن نظام الدولة القومية فى أوروبا يواجه تحديين مهمين قادمين من اتجاهين مختلفين، أعنى هنا المفاهيم القومية القادمة من أوروبا الغربية، وهى التى تبرز كمحاولة لنقل المركز الحضارى إلى أوروبا، والتحدى الثانى المتمثل فى القومية الحديثة الانفصالية القادمة من أوروبا الشرقية، والتى تتهدد التوجهات القومية الإقليمية. وعلى أية حال فإن كلمة الفصل فى هذا الصدد ستظل كامنة فى إحداث عملية ديناميكية يتحدد على أساسها مستقبل القارة الأوروبية. ويبرز هنا السؤال الأساسى المتعلق بتلك العملية الديناميكية وهو ما إذا كان التوجه التوسعى الأوروبى قادر على تقديم حلول لإشكاليات الهوية فى أوروبا الشرقية عبر تأسيس مركز حضارى موحد، أم سيخلق الفراغ السياسى والاقتصادى فى دول أوروبا الشرقية صراعات وانقسامات بين القوى الأساسية داخل أوروبا الغربية، وهى القوى التى لن يكون بإمكانها ملء هذا الفراغ بما قد يؤثر بشكل سلبى على حركة التكامل فى إطار الوحدة الأوروبية.

أما المؤسسات الدينية وخصوصًا الفاتيكان، والذى أصبح أكثر تكيفًا مع العالم بعد عمليات التحول التى حدثت لتوفير وسيلة لمعالجة الإشكالية الحضارية، فقد يتعاظم دورها فى أوروبا كعامل وسيط بين تلك التوجهات المتنازعة. وإصرار البابا فى خطابه على وحدة أوروبا وتمسكه بها، واستغلاله لكل مناسبة ملائمة لإثارة القضية، كلها أمور تدل على أهمية رسالة الكنيسة بصفتها الرابطة الروحية التى تشد من أزر الوحدة الأوروبية. كما أن المرونة الدبلوماسية والاقتصادية للقوى السياسية الأوروبية سوف تحدد بشكل كبير اتجاهات تلك النزعات المتضاربة داخل القارة القديمة.

لقد أسفرت القومية الجديدة ذات النزعة الانفصالية ـ التى نتجت عن توزيع تركة الحرب الباردة ـ عن اندلاع نزاعات حادة بين الجمهوريات الآسيوية التى انفصلت عن الاتحاد السوفييتى السابق، وفى مقدمتها منطقة القوقاز التى لا تقل حساسية عن منطقة شبه جزيرة البلقان من منظور التعددية العرقية. صحيح أن الوضع يختلف فى منطقة آسيا الوسطى إلى حد ما من منظور الانقسام العرقى والسياسى، إلا أن مشكلة

مجتمعات منطقة آسيا الوسطى لا تتعلق بمحاولات إعادة تشكيل هوية عرقية فحسب، بل إنها تتعدى ذلك لتصل إلى أزمة صياغة وحدة انتماء أعلى، والسبب فى ذلك هو أن مواطنى جمهوريات مثل أوزباكستان وتركمانستان وكازخستان وقرغيزستان والتى تشترك معاً فى نفس الثقافة والديانة والأصول اللغوية قد تشفع لهم تلك السمات المشتركة فى القضاء على الهويات الثانوية التى كان يذكيها القادة السوفييت بهدف إحداث حالة من الانقسام والتنازع فى المنطقة، والحيلولة دون الوصول إلى قاعدة مشتركة قد تقف فى مواجهة الثقافة الاشتراكية الثورية.

ولن تشهد منطقة القوقاز أى استقرار حقيقى إلا عن طريق التحول الديمقراطى فى الأنظمة السياسية لدولها، وهذا التحول هو الذى يمكن أن يوفر لها فرصًا حقيقية لصياغة وحدة انتماء أعلى من الهوية القطرية لكل منها تساعدها على بناء مجتمعات أكثر تماسكًا وصلابة.

ويبدو أن ظهور القوى السياسية الحقيقية فى هذه المرحلة الثانية من مراحل تشكل النظام العالمى الجديد قد أثر بشكل إيجابى على مركز الأطلسى. حيث يمكن التوصل إلى تسويات سياسية لأهم المشاكل الثنائية بفعل صرامة الآلية القطبية التى ظهرت بين دول تلك المنطقة فى فترة ما بعد الحرب، وبخاصة فى منطقة الهند الصينية. وقد يساعد إبطال ميراث النظام القطبى على تحفيز عملية توحيد الكوريتين، كما قد يحفز فى الوقت نفسه عملية التكامل بين الصين وهونج كونج وتايوان بالتوازى مع عملية ترسيخ الديمقراطية فى الصين، وعملية الخفض من حدة التوتر العسكرى والسياسى فى منطقة الهند الصينية. ومن المتوقع أن تساعد هذه التطورات على ظهور أثر القوى الاقتصادية فى المحيط الباسفيكى على ساحة السياسة الدولية، كما ستساعد على حل الصراعات الإقليمية والقومية الداخلية وبخاصة تلك الصراعات القائمة بين اليابان والصين وكوريا.

إذن فقد استمرت معضلة العلاقة بين العولمة والإقليمية والقومية الحديثة ذات النزعة الانفصالية فى مناطق الصراع الأورو- آسيوية خلال المرحلة الثانية من تشكل النظام الدولى الجديد، ومن المتوقع أن تستمر لفترة مقبلة برغم أنها ستكون أقل ديناميكية واستقرارًا مقارنة بما شهدته أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

المرحلة الثالثة: بناء نظام توازن القوى

إن نشوء قوى حقيقية على مسرح السياسة الدولية من شأنه أن يحول أى نظام عالمى قائم على القطبية الثنائية إلى نظام توازن قوى، برغم أن ذلك يتطلب إجراء مناورات دبلوماسية أكثر ديناميكية ومرونة. فقد قام نظام القطبية الثنائية على أساس تمييز «القوى العظمى» عن «الدول الكبرى»، مع افتراض حاجة هذه الدول الكبرى إلى التعاون مع إحدى القوى العظمى، وأدت هذه الحاجة إلى تقييد المساعى الدبلوماسية للدول الكبرى، ولكل قوة من القوى العظمى أيضاً عندما وجب عليها أن تحدد أطر سياساتها طبقًا للتحركات المحتملة الصادرة من القوة العظمى المقابلة لها، كما أثرت هذه الحاجة كذلك فى توجيه الخيارات الأيديولوجية، وقيدت البدائل الدبلوماسية والعسكرية للدول الفاعلة على الساحة الدولية. إلا أن صياغة نظام توازن قوى جديد سوف يساعد على إثراء تلك البدائل، بل وإثراء بدائل القوى الإقليمية والدول الصغرى.

ولكن الأمر الذى يعطى نظام توازن القوى الذى نتحدث عنه تميزه وفرادته عن النماذج التاريخية القديمة لأنظمة توازن قوى ـ ومنها النظام الذى نشأ بعد مؤتمر فيينا عام ١٨١٥م ـ هو أنه يحدث على التوازى مع محاولات التكامل والاندماج فى جميع أرجاء العالم؛ تلك المحاولات التى سوف تتضافر معًا لتكوين آلية أمنية مشتركة. وقد تصبح السمة الدبلوماسية لنظام توازن القوى واضحة تمامًا خلال المفاوضات التى ستجريها المنظمات الإقليمية والمنظمات متعددة الجنسيات. وسوف تحدد فعالية المنظومة الأمنية المشتركة ـ التى تتبناها الأمم المتحدة خلال مرحلة التكوين ـ الآلية النهائية الخاصة بنظام توازن القوى. وإذا اتفقت مراكز القوى داخل الأمم المتحدة على إحداث نقلة فى نظم توزيع القوة ضمن نظام توازن القوى، فإن ذلك سوف يسهم فى تعزيز دور النظام الدفاعى المشترك على الساحة الدولية، وقد يُحدث نقلة من نظام توازن القوى إلى نظام أمن جماعى.

وبكلمات أخرى يمكن القول بأنه إذا كان الإطار القانونى لنظام الدفاع المشترك قد عَبَّر عن ظروف فترة ما بعد الحرب وحال دون ظهور تحولات قوى حقيقية، فلن يسهم نظام الأمن الجماعى حينئذ إلا بدور رمزى محدود الأثر، وسوف يظل مفتقراً إلى القدرة على توجيه النظام العالمى وإعادة التوازن إليه. وخلال حرب الخليج تعالت

أصوات كثيرة مطالبة بزيادة عدد الأعضاء الدائمين فى مجلس الأمن، وكان ذلك نتيجة للتطور نحو نظام توازن قوى جديد. ففى اجتماع منظمة «الاشتراكية الدولية» الذى انعقد مباشرة عقب قيام التحالف الذى تزعمته الولايات المتحدة ضد العراق (مارس ١٩٩١م)، أكد ويلى برانت على الحاجة إلى «تمثيل إقليمى أكثر توازنًا فى مجلس الأمن والمنتديات الأخرى».

إن السمة الديناميكية لنظام توازن القوى توفر بيئة سياسية تتلاءم مع المناورات الدبلوماسية، والتى قد تولد تحالفات وتحالفات مضادة قصيرة الأمد تعتمد على المصالح المشتركة، أكثر من اعتمادها على المبادئ والتوجهات الأيديولوجية المشتركة. وبرغم ذلك فإن بعض الأولويات السياسية التى تهم اللاعبين الأساسيين على الساحة الدولية قد تسهم فى إكساب هذه العلاقات قدراً أكبر من الديناميكية، كما أن الأولويات الإجمالية لتلك المناورات السياسية يمكن أن ترتبط بشكل مباشر بكيفية التحكم فى المركز الحضارى المستقبلى. ولنتذكر أن صياغة مركز حضارى جديد فى أوروبا وتحوله إلى «مركز أطلسى»- وليس أوروبيًا فحسب- لم يحدث إلا بعد انهيار نظام توازن القوى الوستفالى فى مطلع القرن العشرين. فقد كان الهدف الأساسى للولايات المتحدة بصفتها تمثل قمة هرم نظام توازى القوى، هو حماية هيمنتها على محور الأطلسى، باعتباره المركز الحضارى الجديد، وذلك بهدف ضمان السيطرة بشكل فعال على مقدرات العالم، ولهذا فمن المحتمل أن السياسة الأمريكية سوف تعتمد على ثلاث أولويات أساسية خلال هذه المرحلة وهى:

١- المحافظة على تماسك مركز الأطلسى عن طريق تعزيز قدراته الاقتصادية وتوطيد العلاقات السياسية والاقتصادية مع أمريكا الشمالية بصفتها بؤرة هذا المركز، وكذلك مع أمريكا الجنوبية بصفتها الهامش التابع لهذا المركز.

٢- التلاعب بالأسس الداخلية للمراكز الحضارية البديلة باستغلال الخصائص الديناميكية لنظام توازن القوى، وبذلك تتمكن الولايات المتحدة من لعب دور الوسيط بين الدول الأخرى.

٣- تأسيس آليات دفاعية وتحالفات إقليمية فى مناطق متفرقة من العالم موالية للولايات المتحدة بشكل مباشر.

وتبدو مؤشرات الهدف الاستراتيجى الأول بشكل واضح فى السياسة الخارجية للولايات المتحدة خلال السنوات القليلة الماضية. فقد برهنت اتفاقية التجارة الحرة لشمال أمريكا على إمكانية مواجهة أمريكا الموحدة لتحدى قيام أوروپا الموحدة، ويضاف إلى ذلك التأثير المتنامى للولايات المتحدة فى منطقة أمريكا الوسطى بعد تدخلاتها المباشرة وغير المباشرة فى بنما ونيكاراجوا، وإمكانية توسيع حدود أمريكا الموحدة نحو الجنوب. ومن المتوقع أن تلعب قارة أمريكا اللاتينية دورًا محورياً خلال هذه المرحلة لما لها من خلفية أسبانية كاثوليكية قد تميل بالقارة نحو أوربا، برغم هيكلها السياسى الحالى الموالى للولايات المتحدة بشكل عام.

وتأتى الأولوية الاستراتيجية الثانية للولايات المتحدة متمثلة فى مواصلة سياسة الهيمنة المنفردة التى طغت على المرحلة الأولى السابق ذكرها، وفى ظل هذه السياسة سوف يتنامى الدور الأمريكى كدولة «وسيطة». واليوم فإن محاولات رد الاعتبار لروسيا وإعادة بنائها قد تسهم فى تحقيق توازن قوى بين ألمانيا فى أوروپا وبين اليابان فى الباسيفيكى، الأمر الذى تشجعه الولايات المتحدة؛ لأن حالة روسيا المزرية قد تؤدى إلى نشوء فراغ يغرى المصالح الاقتصادية الألمانية على ملئه من جهة الغرب، ويغرى اليابان كذلك على ملئه من جهة الشرق. ولذلك فإن الولايات المتحدة تبدى حماسة تجاه القبول بروسيا لتشغل المقعد الثامن فى منتدى الدول الصناعية السبع، وهو ما حدث بالفعل. وعلى الجانب الآخر، سوف يؤيد واضعو السياسات الأمريكية دور بريطانيا المتنامى فى السياسة الدولية من أجل توسيع حدود مركز الأطلسى نحو الشرق كى تستطيع التلاعب بعلاقات الدول الكبرى داخل الاتحاد الأوروپى.

وبالنسبة للأولوية الثالثة فى الاستراتيچية الأمريكية فإن تفعيلها سوف يكون غاية فى الأهمية للخطط المستقبلية للسياسة الخارجية الأمريكية، فمن خلالها سوف يكون ممكنًا إعادة بناء هيمنة الولايات المتحدة الاحتكارية فى مرحلة توازن القوى. وستكون المناطق التى تنتج المواد الخام مثل دول الشرق الأوسط من أهم أسباب إقامة الولايات المتحدة نظام دفاع إقليمى؛ لأن مثل هذه الهيمنة الأمريكية غير المباشرة على تلك المناطق سوف تعطى أفضلية تكتيكية واقتصادية وسياسية للولايات المتحدة على الدول الكبرى الأخرى.

ونلاحظ على الجانب الآخر، أن الفلسفة السوفييتية الجديدة للسياسة الخارجية قد استطاعت فى عهد جورباتشوف أن تعدل بعض العناصر التقليدية فى النموذج الاشتراكى فيما يتعلق بالعلاقات الدولية(١)، فقد أدرك جورباتشوف أن خيارات السياسة الخارجية السوفيتية محدودة بسبب النموذج الذى يستند إلى أيديولوجيات قديمة، الأمر الذى نتج عنه إهدار للموارد الاقتصادية فى تمويل جبهات المواجهة الأيديولوجية الدولية. وقد أسهمت مثل هذه الفلسفة الجديدة للسياسة الخارجية إلى جانب إحياء التراث الروسى التاريخى فى تدشين مرحلة متعددة الأبعاد أمام صانعى السياسة الخارجية الروسية.

وهنا يثور سؤال حول ما إذا كانت الدبلوماسية الروسية بتقاليدها البيروقراطية القديمة سوف تتبنى التوجهات الجديدة التى ترتبط بنظم توازنات القوى أم لا؟ والإجابة تحددها التوجهات المستقبلية للسياسة الخارجية الروسية. وفى هذا السياق نلاحظ أن القادة القوميين الجدد فى روسيا يسعون إلى لعب دور متوازن بين أوروپا والولايات المتحدة فى هذه المرحلة. وقد شجعت المقاومة الديمقراطية بزعامة يلتسين ضد الانقلاب العسكرى سياسة جورباتشوف التى لخصها شعار«وطن أوروپى مشترك»، وذلك فى محاولة لتغيير صورة روسيا أمام أوروپا، وللإعلان عن الجوانب متعددة الأبعاد المميزة لفلسفته الجديدة. وسوف تستمر مركزية شعار وطن أوروپى مشترك فى لعب دور مهم فى السياسة الروسية خلال مرحلة إقامة توازن القوى. وفى الوقت نفسه سوف يحاول الزعماء الروس المحافظة على منزلة بلادهم كقوة عظمى خلال مفاوضاتهم مع الولايات المتحدة لكى تدعم دورها فى تحديد مستقبل أوروپا.

وثمة علاقة مثيرة للاهتمام تجمع بين الأعراف الدبلوماسية الألمانية والروسية تتناسب مع سياسات نظام توازن القوى. فالخبرات التاريخية خلال القرن التاسع عشر تثبت أن باستطاعة ألمانيا وروسيا إقامة تحالف ضد أية تحالف يقوم بين دولة من خارج أوروپا مع بريطانيا(حدث ذلك خلال المراحل الأولى من نشأة سياسات توازن القوى) بهدف جذب مركز النفوذ إلى وسط وشرق أوروپا. كما حدث أثناء الحلف الألمانى السلافى عام ١٨٧٢م، حيث عُقدت عدة اتفاقيات بعد ذلك بين ألمانيا وروسيا خلال ثمانينيات القرن التاسع عشر. وما ذكرناه ليس إلا مجرد أمثلة تبرهن على إمكانية قيام

مثل هذا التحالف الألمانى الروسى. وكان هدف ألمانيا فى ذلك الوقت من وراء إقامة التحالف هو ضمان أمن جبهتها الشرقية قبل أن تبدأ فى التوسع نحو الغرب من ناحية، ولكى تجهض أية تحالفات فرنسية روسية محتملة قد تولد ضغطًا عليها من طرفى القارة من جهة أخرى. وتجدر الإشارة هنا أيضاً إلى التشابه الكبير بين الحلف الألمانى السلافى عام ١٨٧٢م وبين الحلف الذى شكله هتلر وستالين قبيل الحرب العالمية الثانية. وقد ساعدت الآلة العسكرية الألمانية على توسيع سيادتها لتصبح سيادة قارية، وذلك عندما غزت فرنسا. وكان هدف روسيا ومن بعدها الاتحاد السوفييتى من وراء تلك التحالفات هو جذب علاقات القوة نحو وسط وشرق أوروپا عبر تعاونها مع ألمانيا، وأيضًا بغرض تعزيز موقفها السيادى على أوروپا الشرقية. لكن فى عصرنا هذا لا يتوقع أن تبزغ دولة من الدول الأوروپية الكبرى بمثل تلك القوة العسكرية التى كانت لألمانيا، أو حتى تحالفات تهدف إلى أية سياسات توسعية بالرغم من وجود علاقات مماثلة كجزء من المنافسة الاقتصادية القائمة فى أوروپا.

ويبدو الترابط القائم بين ألمانيا وروسيا من منظور آخر توضحه التحولات فى القوة الاقتصادية. فالروس والألمان لهم مصالح مشتركة فى انتقال مركز الحضارة إلى أوروپا. ويدرك الروس حقيقة أنه لا يمكن تأسيس وطن أوروپى مشترك دون مشاركة القوة الاقتصادية الألمانية، بينما يعلم الألمان أن سياستهم الخارجية لن يكتب لها النجاح بدون تعاونهم مع الروس لتولى بعض المسئوليات الدولية - التى تركها الاتحاد السوفييتى السابق وراءه - نيابة عن أوروپا الموحدة التى تعتمد على البنية التحتية الاقتصادية الألمانية. وقد تم تحقيق الوحدة الألمانية بسهولة بسبب المصالح المشتركة بين الاتحاد السوفييتى وألمانيا. واعتمدت «سياسة التوجه نحو الشرق» الألمانية على بعض العبارات الرنانة الشهيرة مثل (الأمن المشترك) و(الشراكة الدفاعية) خلال حقبة السبعينيات. هذا فى الوقت الذى لم تظهر فيه أية دلائل على حدوث تغيرات جذرية فى السياسة الروسية خلال تلك الفترة التى تعد مقدمة تمهيدية لحقبة من التفهم المشترك لطبيعة الاعتماد المتبادل القائم فى أوروپا.

وهكذا يبدو أن تحالفًا ألمانيًا سلافيًا جديداً سوف يكون مفيداً فى جذب مركز الثقل نحو وسط وشرق أوروپا، الأمر الذى من شأنه أن يعجل من عملية تأسيس مركز

حضارى جديد فى القارة الأوروپية . ومع ذلك فإن التجارب التاريخية تؤكد أن من الممكن انقلاب هذا التحالف إلى عداء متبادل عندما تبدأ تلك الدول فى التصارع على سيادة منطقة شرق أوروپا ، ففى نهاية تسعينيات القرن التاسع عشر صار التحالف عدائياً (كالتحالف الروسى الفرنسى عام ١٨٩٤م ضد ألمانيا) ، وخلال عقد الأربعينيات من القرن العشرين (بهجوم هتلر على الاتحاد السوفييتى والحلف الذى جمع بين الاتحاد السوفييتى وبريطانيا والولايات المتحدة) . وقد تحدث مثل تلك المواجهات فى المستقبل إذا ما أدى نشوء قوى حقيقية فى منطقة شرق أوروپا إلى أزمة شاملة فى المنطقة ؛ لأن ألمانيا وروسيا لهما روابط تاريخية توثق علاقتهما بالتركيبة العرقية التى تستوطن تلك المنطقة الحساسة ، مثل أقلية الفولجا الألمانية التى تعيش فى منطقة حوض نهر الفولجا ، والصرب الذين يعيشون فى البلقان . وإضافة إلى أن الخصائص الاقتصادية للصراع بين القوى المعاصرة قد تكشف عن عداءات مماثلة ، إلا أن التجارب التاريخية التى مرت بها هذه البلدان سوف ترغمها على تطبيق سياسات متعددة الأبعاد ، ومثل هذه السياسات من شأنها أن تسهم فى تشكيل نظام جديد لتوازن القوى .

أما الأولوية الاستراتيجية للسياسة الفرنسية خلال هذه المرحلة فتتمثل فى تعزيز دور المفوضية الأوربية التى ترمز إلى مركز نفوذ موحد سوف يدفع القوة الاقتصادية الألمانية نحو زيادة إجمالية للنفوذ الأوروپى داخل النظام العالمى . وقد تؤيد فرنسا توسيع نطاق المفوضية الأوروپية بهدف الحيلولة دون احتكار ألمانيا لسوق شرق أوروپا ودويلات الاتحاد السوفييتى السابق . وتتداخل الأولويات الفرنسية والروسية لتشكل توازنًا مضاداً أمام السيادة الاقتصادية الألمانية عن طريق تبنى مهمة توسيع الوحدة الأوروپية . ومن المتوقع أن تستمر فرنسا فى تطبيق سياستها متعددة الأبعاد لموازنة كفة الاقتصاد الألمانى والهيمنة الأمريكية العالمية والنفوذ الروسى ، وبذلك تعزز من دورها السياسى على الساحة الدولية بصفتها الزعيم السياسى للمحور الأوروپى . أما بالنسبة لمستقبل السياسة الخارجية البريطانية فستظل مرتهنة بشكل مباشر بالعلاقة بين المحورين الأطلسى والأوروپى .

ونلاحظ ديناميكية مماثلة على المركز الباسفيكى ؛ حيث الطاقة الاقتصادية اليابانية ، والسيادة الديموغرافية الصينية ، إلى جانب نشاط الدول الناهضة حديثًا مثل كوريا .

وكلها عوامل ذات تأثير على المستقبل السياسى لهذا المركز ضمن النظام العالمى . ويجب أن نكون على وعى أيضاً بأن الأنظمة السياسية الفرعية فى تلك المنطقة لا تمتلك إمكانيات اقتصادية قادرة على التأثير الفورى فى حركة التكامل السياسى والأمن العالميين . ويبدو أن الإرث العسكرى اليابانى الذى تشكل خلال الحرب العالمية الثانية قد خلق حالة من عدم التوافق النفسى بين دول المنطقة مقارنة بتلك التى ميزت العلاقة بين ألمانيا والقوى الأوروبية الأخرى ؛ الأمر الذى أبطل مفعول الاقتصاد اليابانى فى تحقيق أى نوع من التكامل السياسى فى منطقة شرق آسيا . ولذلك فإن القوى السياسية فى هذه المنطقة بحاجة إلى عملية أطول لإجراء تغيرات فى نظمها الاقتصادية لكى تكون قادرة على صياغة تحالفات سياسية . وعلى الأرجح فإن دولاً مثل اليابان والصين وأستراليا وكوريا قد تفضل إعادة تشكيل سياساتها الخارجية طبقًا لأولوياتها على الساحة الدولية ، رغم أن قوة الاقتصاد اليابانى فى النظام العالمى سوف تؤثر بلا شك فى نظام توازن القوى إلى مدى بعيد .

المرحلة الرابعة: انتقال المركز الحضارى

المرحلة الأخيرة من مراحل تطور النظام العالمى الجديد هى مرحلة صياغة ، أو صيانة (ترميم) ، أو تحويل المركز الحضارى الذى أرسى رابطة ما بين رؤية العالم التى يعبر عنها هذا المركز وبين النظام العالمى . ومن المعلوم أن النظام العالمى كان ولا يزال يمثل انعكاسًا فكرياً ومؤسسياً لمجموعة من القيم التى تشكل نموذجاً حضارياً يرتكز على رؤية محددة للعالم بالمعنى الفلسفى ، الذى يشير إليه المصطلح الألمانى .weltanschauung

لقد كان النظام الوستفالى انعكاسًا لنموذج حضارى جديد تمت صياغته فى العالم الغربى ، وعليه يمكن القول إن مأسسة المفاهيم الاستعمارية خلال القرن التاسع عشر ، ومفهوم نظام الدفاع المشترك حول المركز الحضارى الذى نشأ فى الولايات المتحدة فى مطلع للقرن العشرين هما أمران يعبران عن تحولات فى هذا النظام العالمى الأوروبى بوصفه نموذجًا مناظراً للتحولات الحضارية المستجدة ، تلك التحولات التى عولمت النظام الوستفالى عن طريق وضع أنظمة فرعية ضمن الحضارة الأوروبية . أما المحاولة

التالية التى أطلقتها الولايات المتحدة لإعادة صياغة النظام العالمى عقب تفكك النظام القطبى، فقد عبرت عن مؤشر دال على صيانة أو ترميم بنية مهيمنة بواسطة مركز حضارى منتصر خلال عملية تعديل الخصائص المؤسسية للنظام العالمى.

ومن المرجح أن يؤدى نشوء توازن فى منظومة القوى العالمية ـ بعد حل النظام العالمى الذى ساد فترة ما بعد الحرب الباردة ـ إلى حدوث نقلة جديدة للمركز الحضارى، أو على الأقل إعادة صياغة له. والسؤال المهم هنا هو: هل التغيير فى المركز الحضارى سوف يكون قادراً على تقديم حلول للأزمة الشاملة التى يعانى منها النموذج الغربى أم لا؟

لقد خلصنا فى الفصل الثانى من هذا الكتاب ـ كما سبق أن أوضحنا ـ إلى أن إنسان اليوم يواجه إشكالية أكثر شمولية، الأمر الذى يستلزم بالضرورة إعادة البحث وإعمال العقل فى علاقة الإنسان بالإنسان وبالبيئة الطبيعية وبالبيئة الاصطناعية. فالنظام العالمى ما هو إلا نظام اصطناعى صنعه الإنسان بنفسه، فلا يمكن تصور حدوث تعديلات جوهرية فى تلك البيئة بمنأى عن الإسهامات الحضارية الأخرى. والأزمة الحالية التى تثقل كاهل النظام العالمى لا تخص فقط هيكل الأمم المتحدة، ولا تقتصر فحسب على الانعكاسات المؤسسية الأخرى الخاصة بمركز حضارى معين، بل إنها أزمة شاملة تلف النظام العالمى بأكمله.

وباستخدام مفاهيم جالتنج وتصنيفاته (١٩٨٥ : ١٤-١٥) يمكننا القول بأن هذه الأزمة الشاملة التى أشرنا إليها قد تولدت عن البديهيات الاقتصادية التى وضعتها الحضارة الغربية فيما يتعلق بالطبيعة والبشر وتاريخ الثقافات والهيكل الاجتماعى العالمى والفلسفة. فالنظر إلى الطبيعة على أنها مجرد مصدر للمواد الخام، وليست نظاماً متكاملاً بذاته يختص بمعايير توازنية خاصة به وقادر على النمو والتطور، وتصور الأفراد على أنهم يشكلون مورداً لعمليتى الإنتاج والاستهلاك فحسب، وأنهم ليسوا بشراً لديهم ذاتية وكينونة ولهم احتياجات أساسية (قليل منها ذو طبيعة مادية)(٢)، والتى من خلالها يتحدد شكل العالم المعاصر، كل هذه التصورات بعيدة كل البعد عن ضمان الأمان الوجودى والحرية التى طالما حلم بها الإنسان خلال رحلته الممتدة عبر

التاريخ. ويوضح الاقتباس التالى - الذى ننقله عن جالتنج - التصور النفسى لمفهوم الإدراك الذاتى ضمن نظريات الاجتماع الكونى، وهى التى تحدد - بالتالى - مفهوم النظام العالمى فى الحضارة الغربية:

«إن سيطرة الإنسان على الطبيعة، وسيطرة الإنسان على الإنسان، هما مسألتان من مسائل النظرية الاجتماعية الكونية، وهما متشابهتان إلى حد كبير فى تأثيرهما على أزمة الإدراك الذاتى. فإذا سيطر الإنسان على الطبيعة وسيطر بعض البشر على البعض الآخر، فقد كتبت المعاناة على الطبيعة وعلى كثير من البشر، والنساء بشكل أساسى، وبخاصة فى الفترات التى يتعرض فيها النظام العالمى لأزمات حادة. وسيكون من حق الإنسان أن يتسبب فى معاناة الطبيعة، ومن حقه أن يضطهد أناسًا آخرين مثله، وبذلك يكون المضطهد قد أوفى بالتزاماته التى هى بالفعل جزء لا يتجزأ من أطروحات الكونيات الاجتماعية. وبناءً على ذلك فإن تلك الحقائق السرمدية كانت ولا تزال وستظل ذات وجود وتأثير. وتأتى النقطة الأخيرة لتقدم التبرير النهائى، وهى الزعم بأن البنية الاجتماعية الغربية ليست على شاكلة البنى الأخرى؛ لأنها بنية أكثر رقيًا ويجب أن يكتب لها البقاء الأبدى بما أنها تمثل العائل النهائى للحضارة الإنسانية(كالشعور الفرنسى الزاعم بأن فرنسا تلعب دوراً مشابهًا بالنسبة للحضارة الأوروبية). وبذلك تظهر ثلاثة معان بديهية: المعنى الأول أنه لا يوجد مبرر يدعو الغرب إلى النظر خارج منظومته الاجتماعية كى يرى ماذا يحدث فى الخارج، تلك المنظومة التى يزعم أنها أثبتت جدارتها وملاءمتها لحقائق اليوم ومتغيرات الغد. والمعنى الثانى هو أن الغرب أصبح المركز المحورى المحرك للعالم، وأنه يمثل أيضًا المركز المحورى المحرك للغرب نفسه، وبناء عليه فالغرب وحده هو القادر على حماية الغرب عبر تفهمه الصحيح لذاته، ومن هنا تنتفى الحاجة إلى تفهم الآخرين. والمعنى الثالث هو أن ما سوف يتوجب فعله يجب فعله، حتى لو عنى ذلك تدمير قوى شريرة (من وجهة نظر الغرب طبعاً)، فليس ذلك مجرد حق، بل هو مهمة وواجب يقع على عاتق الغرب تجاه نفسه، وبالتالى تجاه التاريخ والإنسانية، فالغرب هو المركز المختار، وهو الحضارة المختارة (١٩٨٥ : ٢١).

إن هذا المفهوم يجب أن يعاد النظر فيه وفى نتائجه السياسية إذا ما أردنا التغلب على الأزمة الحضارية الشاملة من أجل وضع نظام عالمى يتسم بالعدالة والاستقرار. كما أن للتعديلات القانونية والمؤسسية أهمية خاصة من أجل صيانة المركز الحضارى الأطلسى، أو من أجل انتقال المركز الحضارى إلى أوروبا بوصف هذه التعديلات تحولات تقليدية ،وجديدة فى الوقت نفسه، وهى تندرج ضمن النموذج ذاته، ولكن أن تتمخض عن توزيع للقوى الاقتصادية والسياسية وخلق أمن عالمى إكراهى تحت وصاية تلك المحاور، رغم أنه لن يكون بمقدورها بث الحيوية فى نموذجها الحضارى من أجل تقديم إجابات للتساؤلات الكبرى التى واجهها الإنسان عبر تاريخه الطويل، هذه التساؤلات التى تبحث عن الحرية والوجود والأمن. قد يستطيع مركز الأطلسى تقديم بعض العناصر والفرص الجديدة بهدف إيجاد تفهم أوضح للنظام العالمى، لكن هذا المركز سرعان ما يفتقر إلى التجانس والحيوية الفكرية والروحانية اللازمة لسبر أغوار الأسس النموذجية للنظام العالمى القائم. وتهدف العناصر التى يقدمها مركز الأطلسى إلى تحقيق التنمية الاقتصادية عبر تحسين إمكانيات الموارد البشرية بوصفها العامل الديناميكى الأهم للتطور التكنولوچى. وقد تؤدى تلك الأولوية الاستراتيجية إلى تعزيز موقف مركز الأطلسى ضمن النظام العالمى الحالى بدلاً من أن تقدم نظامًا عالميًا بديلاً يستند إلى تقاليده الثقافية التاريخية.

***

الهوامش :

١ـ حدد كل من كابالكوفا وكروكشانك(١٩٩ : ١٩٩ـ٢٠١) ثمانى نقاط لذلك النموذج هى : «١ـ إن العالم فى الأساس عبارة عن تصور يتسم بالانتظام والرسوخ فى إمكانية التوصل إلى فهم السياسة العالمية . ٢ـ هناك علاقات وثيقة داخل الأحداث التى تقع على الساحة العالمية وفيما بين هذه الأحداث . ٣ـ السياسة الخارجية امتداد للبنية السياسية الداخلية ، وذلك على نحو يؤدى إلى رفض الفكرة القائلة بأن كل الأوضاع يمكن مقارنتها والنظر إليها كعوامل محايدة . ٤ـ لم تعد العوامل الكبرى تتوافق بالضرورة مع الأوضاع الراهنة ، ويفترض بدلاً من ذلك وجود علاقة ثلاثية الأبعاد تصف النظم الاجتماعية والاقتصادية هى(الرأسمالية ، والاشتراكية ، والعالم الثالث) . ٥ـ هناك انقسام ثنائى أساسى يسيطر على العالم ويشمل(الرأسمالية والاشتراكية) ، وافتراض بحتمية الصدام بين هاتين القوتين . ٦ـ سوف يأخذ هذا الصدام فى النهاية شكلاً أقرب إلى المباراة الصفرية ، وأن المنتصر فى نهاية المطاف على المستويين التاريخى والأخلاقى هو النظام الاشتراكى . ٧ـ يمكن نزع فتيل الصدام على المستوى الدولى فقط ، وليس على مستوى الأفراد أو الدول كل على حدة . ٨ـ كل ذلك سيؤدى فى النهاية إلى وضع رموز تصنيفية للعلاقات الدولية ، وبالتالى لن يكون تصنيف العلاقات على الساحة الدولية خاضعًا لمحتواها بل سيكون على أساس هوية الأطراف الضالعة فى تلك العلاقة(ليفونين ١٩٩٠ : ٢٣) .

٢ـ يصف جالتنج(١٩٨٥ : ١ـ١٥) التصورات الأخرى للنزعة القومية الغربية فيما يتعلق بالبنية الاقتصادية والقيمية كالتالى : « ٣ـ الثقافة تعتبر ثابتاً من الثوابت التى تؤثر على النمو الاقتصادى ، وهى تنقسم إلى ثقافة بدائية ، وثقافة تقليدية ، وأخرى حديثة . ٤ـ التاريخ : ثمة وعى بالزمن مستلهم من أسبقية الازدهار الاقتصادى ، وبدونه يظل تحليل فعالية النظم ضرباً من المستحيل . لكن يظل هناك وعى محدود إن لم يكن منعدماً بالتاريخ وما يشكله من تحولات وتغيرات جذرية فى الأنماط الاجتماعية . ٥ ـ البنية الاجتماعية : هناك وعى بتوزيع الدخل ، ويعبر عنه إجرائياً فى بعض الأحيان فى أشكال ورسوم بيانية توضح منحنيات توزيع الدخل ٦ـ الإطار العالمى : ثمة وعى بطرق التجارة وبجغرافية الاقتصاد بشكل عام ، عكس ما يحدث فى أطر السياسة العالمية ، فقد انتهى العالم إلى تقسيم نفسه إلى مجموعات أو شعوب وقبائل ، كما كان الحال داخل المجتمعات فى مراحل سابقة . وعندما يقسم الأفراد أنفسهم بحسب مؤشرات أوضاعهم الاقتصادية(مثل إجمالى الناتج المحلى ، أو معدل دخل الفرد ، أو معدل الدخل النقدى للأسرة) تظهر بعد ذلك القرارات الاعتباطية لدرء أى اعتقاد بتحزب العالم إلى شعوب وجماعات ، أو حتى إلى لاعبين أساسيين واحتياطيين . ونتيجة لهذا لا يظهر أى مفهوم حقيقى للبنية الاقتصادية السياسية ، ويظل العالم مجرد شعوب أومجموعات غارقة فى الطبقية . وثمة وعى محدود بافتقار الأنظمة الاقتصادية الغربية إلى القدرة على تناول مثل هذه القضايا التى ذكرناها آنفًا .

الفصل الخامس

الإسلام: بديل نظرى ورؤية جديدة للنظام العالمى

أثار فون جرونباوم(١٩٦٢ : ٥٠-٥١) سؤالاً مهمًا فى مقال كتبه حول سر صمود المقومات الأساسية فى الحضارة الإسلامية وقدرتها على الاستمرار، قال: «إن الأمم تتألف وتتفكك، والحضارات تزدهر وتندثر، لكن الإسلام بقى صامداً وقادراً على احتواء أهل الحضر، وأهل المدر، ومستوعبًا بناة الحضارات داخله وأولئك الذين يدمرونها؛ فما هى إذن العوامل التى جمعتهم كأمة واحدة، وما الذى جعلهم يتجهون بوعى أو بدون وعى صوب المحافظة على خصوصيات شخصيتهم المتفردة، فى الوقت الذى راحوا يوطدون فيه علاقاتهم مع دين إسلامى عالمى ويعتبرونه أثمن ممتلكاتهم الروحية؟».

إن انهيار الإمبراطورية السوفيتية وظهور الوعى الإسلامى فى الأراضى التى خضعت ردحًا من الزمان للسوفييت ـ الملحدين الشموليين ـ يؤكد عمق المغزى الذى يشير إليه سؤال جرونباوم عن سر خلود الحضارة الإسلامية وتحديها لعوادى الزمن. وتجدر الإشارة فى هذا السياق إلى أن ف.ك فوتييف قد وصف فى سنة ١٩٨٥ عملية إحياء الدين الإسلامى فى جمهورية الشيشان بإنجوشيا، تلك المنطقة التى كانت عرضة لأقسى سياسات القمع الإلحادية خلال حكم ستالين، فقال: «يحاول رجال الدين الإسلامى أن يتحكموا فى تفاصيل الحياة العائلية اليومية، وأن يسيطروا على المقابر، وأن يعقدوا ما يسمى بمحاكم كهيل Khhel، ويحاول زعماء الطوائف الدينية، وأحفاد المشايخ والملالى تشكيل جماعات المريدين(المتصوفة) دون اكتراث بالنظم القانونية القائمة التى تحظر مثل هذا العمل، ويسعون أيضًا لإنشاء مساجد بدون تراخيص قانوينة كى تؤوى مجموعات الإخوان المريدين، مثلما حدث فى قرى شيشان أوول، وبورزوى، وشيلكى، ومدينة نازران، وفى أماكن أخرى متعددة» (رايكن١٩٩١ : ١٣٥). وقد شجب فوتييف إقامة الشعائر الإسلامية الحاشدة، وعبر عن تبرمه من

عمليات جمع التبرعات، وذبح الأضاحى، وإلقاء الخطب والأناشيد الدينية. وفى قرية أخرى تسمى (زاكان يورت) تقع فى المنطقة نفسها، تم اكتشاف تنظيم من الأطفال أبناء مريدى الطرق الصوفية فى سنة ١٩٨٣ قبل أن يعلن جورباتشوف عن سياسة البريستوريكا بعدة سنوات.

إن التمسك بالهوية الإسلامية، وتجلى الوعى بها من خلال تلك الممارسات والمظاهر التى أشرنا إليها فى أكثر المناطق عزلة، وأكثرها تعرضًا لسياسات قمعية بالغة القسوة، عانت منها ثلاثة أجيال من الأهالى على الأقل، يجب أن تجرى دراستها كظاهرة متزامنة مع المقاومة الحضارية التى اشتعلت بين الجماهير المسلمة ضد السياسات الرامية لعولمة القيم والمؤسسات الغربية. وفى هذا السياق تثور عدة أسئلة منها: هل هذه الظاهرة تعبير عن المواجهة التاريخية المتجذرة فى الممانعة الثقافية الاجتماعية؟ أم هى مجرد نتيجة منطقية للأسلوب السلوكى المحافظ؟ هل هى نزعة جامحة لتبنى قيم مغرقة فى القدم والنقاء فحسب كما يزعم فوكوياما(١)، أم هى تعبير عن حيوية موقوتة وسطحية مرهونة بالأموال القادمة من دول النفط مثلما يؤكد دانيال بايبس(٢)؟ وأخيرًا هل تستطيع نظريات الحداثة تفسير هذه الظاهرة باستخدام التحليل البنائى الوظيفى؟

إن التحليلات المبنية على افتراض أن محاولات الإحياء الإسلامى ليست سوى نوع من المقاومة والمعارضة قد فشلت فى تقديم تفسير مقنع لوجود علاقة تبادلية متماسكة بين الحداثة من جهة وحركة الإحياء الإسلامى من جهة أخرى، كما أخفقت تلك التحليلات فى تفسير الدوافع النفسية وراء الأنماط السلوكية للشخصية المسلمة. ويضاف إلى ذلك أن فشل المثقفين الموالين للغرب فى البلدان الإسلامية فى تهميش القيم الإسلامية وتنحيتها عن الحياة الاجتماعية الفعلية، هذا الفشل يكشف عن السمة الأساسية لتلك المواجهة الحضارية. ولا يتعلق الأمر فقط بمبادئ سلوكية محافظة؛ حيث النخب الفكرية والثقافية الموالية للغرب هى أكثر التجمعات تمسكًا بالقيم المحافظة داخل المجتمعات الإسلامية ذاتها.

إن الجماهير المسلمة تسعى إلى إحداث تغييرات اجتماعية تجديدية أكثر من سعيها لتنقية الأخلاقيات الاجتماعية من عوامل التحلل والفساد، وتنطبق هذه الملاحظة على مختلف النظم السياسية فى البلدان الإسلامية. وهذا ما نلاحظه بوضوح فى سلوكيات

النخب فى المجتمعات الإسلامية التى ظلت - حتى عقود قليلة مضت - من أشد المتعصبين للعلمانية ، وهذا ما عرفته مثلاً كل من تركيا والجزائر وتونس . ويمكن ملاحظة هذه الرغبة فى التغيير داخل الإمارات التقليدية فى منطقة الخليج العربى ، وفى النظم الاستبدادية العربية ، وفى الجمهوريات الاشتراكية السابقة فى آسيا الوسطى . ومن المثير للاهتمام أن الدول الغربية التى تشجع الديمقراطية والانفتاح فى مناطق أخرى من العالم حريصة كل الحرص على الإبقاء على القيم المحافظة فى تلك البلدان الإسلامية . ولكل هذا فإنه يتعين البحث عن السبب الحقيقى الذى يكمن خلف المواجهة الحضارية ، والذى يفسر نجاح مقومات الحضارة الإسلامية فى البقاء وفى التصدى لهجمات الحداثة الغربية ، ويجب أن يتم البحث هنا ضمن إطار نظرى يبتعد قدر الإمكان عن بلاغة الخطاب السياسى . إن العداء وعدم التوافق بين حضارة الإسلام وحضارة الغرب لا ينبعان فقط من مجرد أسباب سياسية وتاريخية ، بل هما أمران نابعان من حقيقة أن كل حضارة منهما مؤسسة على رؤية للعالم بديلة للرؤية التى تأسست عليها الحضارة الأخرى . فالاختلافات التاريخية والسياسية والمؤسسية ليست سوى عوامل متممة لهذا التصور المختلف لرؤية العالم لدى كل من الحضارتين(٣) .

ويقدم التحليل الذى نقترحه مدخلاً بديلاً ، وتصوراً مضاداً للنموذج الحداثى الذى ينظر إليه على أنه القوة الأساسية التى سوف تستمر إلى نهاية التاريخ . ويمكن عرض الخصائص الأساسية لهذا الاقتراح المضاد من خلال تحليل مقارن للمؤشرات الرئيسية للأزمة الحضارية فى النموذج الحداثى كأحد نتائج الحضارة الغربية . إن الرأسمالية والاشتراكية باعتبارهما نمطين مختلفين نبعا من خلفية فلسفية واحدة قد حاولتا إجبار الجماهير المسلمة على تغيير تراثها الثقافى التاريخى من خلال إجراء إصلاحات مؤسسية ، وبرغم ذلك فإن الهوية القوية التى رسختها الأصول الإسلامية أثبتت قدرتها على البقاء وعلى تحدى تلك الصيغ الجديدة المفروضة قسراً ، الأمر الذى يؤكد تفوق الروح والجوهر الداخلى فى النموذج الإسلامى على الأنماط والهياكل الاجتماعية الخارجية التى تحاول طمس هذه الروح وذلك الجوهر .

(أ) الوعى الوجودى الإسلامى كمدخل بديل للحرية والأمن الوجودى العلمانى الغربى

إن التماسك الداخلى فى البنية العقيدية الإسلامية وتطبيقاتها الاجتماعية هو نتيجة طبيعية للعلاقات المتبادلة بين التصورات الوجودية، والمعرفية، والأخلاقية، والمؤسسية الاجتماعية. وإنَّ تحقيق هذه العلاقة المتبادلة ـ من حيث هى مضمون نظرى ونمط اجتماعى عملى يمنح الحضارة الإسلامية سمة ديناميكية فريدة، فهناك دافعان نفسيان أساسيان لدى شخصية المسلم فى علاقته مع البيئة: فهذه الشخصية لا تحاول بناء أكثر البيئات الاجتماعية ملاءمة من المنظور المؤسسى، والتى من شأنها أن تخلق نمطًا من الحيوية الثقافية تسهم فى تحقيق هيمنة الحضارة الإسلامية وسيادتها، وإذا كانت هناك سيادة مستندة إلى القوة فى حضارة أخرى، فإن شخصية المسلم تحاول المحافظة على المبادئ النظرية للنظام العقيدى الإسلامى باعتبارها أساسًا للديناميكية الاجتماعية التى من شأنها توفير بديل لبناء القوة المسيطرة. وعلى أية حال فإن شخصية المسلم لا تميل أبدًا إلى إضفاء الشرعية على النظام القائم على حساب سلامة البناء النظرى.

وترجع أصول هذا النمط السلوكى إلى الوعى الوجودى للفرد المسلم، هذا الوعى الذى يعزز ثقته بنفسه نتيجة لما يتمتع به من إدراك ذاتى قوى جدًا، ويضاف إلى ذلك أن الإدراك الذاتى للشخصية المسلمة بوصفها نموذجًا حضاريًا أصيلاً يعتبر جزءًا متممًا ذا طابع نفسى/ وجودى لطريقة محددة فى تصور الذات الإلهية والإنسان والطبيعة. إن التصوير القرآنى للإنسان ومنزلته فى الوجود وعلاقته مع الله بصفته خالق الوجود أمران يؤثران على نحو إيجابى فى وعى الفرد، إلى جانب تقنين علاقة الإنسان بالإنسان فى الحياة الاجتماعية. ويحدد القرآن الكريم بشكل واضح منزلة الإنسان الوجودية ضمن نظام تراتبى لمفهوم التوحيد. فالتسلسل الوجودى، وأوجه التمييز بين البشر وبين الهيمنة الإلهية جميعها مفاهيم أكد عليها القرآن بإصرار ووضوح ضمن إطار عال من التركيز على وحدانية الله سبحانه وتعالى. وعلى أية حال فإن هذا التأكيد على سلطة الخالق لا يؤدى أبدًا إلى تهميش الإنسان بوصفه الكائن العاقل الذى عليه التدبر فى جميع الخلائق الأخرى (٤).

وبناء على ما تقدم فإن التصور القرآنى الثورى ـ من حيث الرؤية التوحيدية ـ والدور الوجودى للإنسان ومنزلته فى الأرض، كل هذا يفترض وعيًا كونيًا ذا طبيعة متوازنة ومنسجمة. بيد أن الصيغ المفرطة فى تصوير هذا الوعى مثل تلك القائلة بـ: وحدة الوجود، أو الحلولية (بمعنى إدماج جميع الموجودات مع الله)، والذات الكلية (بمعنى إدماج كل الموجودات فى الذات الإلهية)، والمادية (بمعنى إدماج الموجودات مع الأشكال المادية للطبيعة)، على النحو الذى يبدو فى التراث الغربى اللاهوتى الفلسفى، مثل هذه الصياغات لم يقدر لها الوصول إلى ما دل عليه المفهوم القرآنى للتوازن والانسجام وتراتبية المخلوقات. إن الدور الوجودى الواضح للإنسان ومكانته قد تم أخذهما بعين الاعتبار أثناء عملية تأصيل النموذج الإسلامى بوصفه نمطًا ثقافيًا فريدًا مستندًا إلى قواعد فطرية مشتركة بين البشر (٥).

ويمكن القيام بتحليل مقارن بين الإدراك الذاتى الإسلامى من جهة، ونظيره الغربى من جهة أخرى باستخدام مجموعة المعايير الملفتة للنظر التى قدمها جالتنج (١٩٨٥ : ١١) فيما يتعلق بخصائص النزعة القومية الأوربية، يقول إن هذه الخصائص تشمل: «المكان: والمقصود به تحديداً منطقة أوربا الغربية وأمريكا الشمالية التى تشكل مركز العالم، أما الباقى فيمثل محيطها الخارجى، مع الأخذ فى الاعتبار أن المركز هو المحرك الأول. والزمان: الذى يفترض أن العمليات الاجتماعية التى ستنشأ داخل هذا المحيط ستكون ذات اتجاه واحد فقط يتطور من الأدنى إلى الأعلى، هكذا دون توقف، ولكن مع احتمال ظهور بعض الأزمات التى ينبغى التغلب عليها، والوصول إلى نتائج إيجابية. والمعرفة: ويقصد بها أنه يمكن فهم العالم من خلال عدد محدود من الأبعاد، وفى نهاية المطاف فإن العالم يمكن إدراكه من خلال منظور أحادى البعد كالنظرية الذرية، أو النظرية الاستنتاجية. الإنسان والطبيعة: حيث الإنسان هو سيد الطبيعة. الإنسان والله: حيث يكون التأكيد على أن الإنسان خاضع لله، أو لبعض الأفكار الأيديولوجية. الإنسان والإنسان: حيث يتغلب إنسان على آخر، ويكون هناك مجال للمفاضلة بين البشر على المستويات الفردية والطبقية والأممية، وأن هناك أناسًا على درجة من التماثل والمساواة أكثر من غيرهم». ويفترض جالتنج إنه من غير الممكن تحقيق الإدراك الذاتى فى الرؤية الغربية إلا إذا توافرت تلك الشروط الستة التى تحدث عنها.

إذا نظرنا الآن إلى الأسس البديلة التى يقوم عليها النموذج الإسلامى سنجد أنه يقدم بعض الحلول للأبعاد التى تنطوى عليها أزمة نموذج الحداثة الغربية. فالسمة «الكلية» التى تميز النموذج الإسلامى تساعد أولاً وقبل كل شىء على تحقيق إدراك قوى ووعى عالمى بالذات، وهذا الإدراك هو من السمات الجوهرية للتصور الحضارى. وإذا طبقنا معايير جالتنج السابق ذكرها سوف نلاحظ أن هذه النزعة الإنسانية الإسلامية تتسم بسمات مختلفة مقارنة بالنزعة الغربية الأوربية، فبالنسبة لمفهوم «المكان»، تتأسس الرؤية الإسلامية انطلاقًا من قول الله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ١١٥]، ومن ثم فلا يوجد تقسيم للأرض إلى مركز وطرف يكون فيه للمركز امتياز المحرك الأول، بينما يحرم منه الطرف أو الهامش المحيط به، والإيمان فقط هو المركز الروحى للكون، وليس له مركز مادى جغرافى يمكن تحديده. أما مفهوم «الزمان»، فهو مرتبط بدورة النشاط الاجتماعى، وله علاقة وثيقة بخصائص مفهوم الحق ومفهوم الباطل، ولهذا فمن الممكن باستمرار حدوث نتائج سلبية وأخرى إيجابية كنوع من الابتلاء للإنسان فى هذه الدنيا، وكما إنه من المحتمل وجود بداية إيجابية، فمن المحتمل الوصول إلى نهاية إيجابية أيضًا. وأما مفهوم «المعرفة»، فيشير إلى وجوب فهم العالم فقط فى إطار انسجام المصادر المعرفية التى لا تتناقض مع بعضها فى نهاية المطاف. وبالنسبة لعلاقة «الإنسان بالطبيعة»؛ فالرؤية الإسلامية تركز على أن الطبيعة هبة من الله، وقد هيأها ليعيش الإنسان فيها على أفضل ما يكون. أما علاقة «الإنسان بالإنسان» فأساسها المساواة التامة بين جميع بنى آدم، فثمة أصل واحد لوجودهم يجمعهم أمام الله سبحانه وتعالى، وعليه فلا مجال لأى تفرقة أو تمييز بينهم لأن هذا يدمر مركزية الإيمان فى الروحانية الكونية، وبالنسبة لعلاقة «الإنسان بالله»، فثمة تدرج وجودى يربط الإنسان بالله، ويجعل الإنسان خليفة الله فى الأرض.

إن كلا من الإدراك الذاتى القوى للشخصية الإسلامية ككيان فردى، والحيوية الاجتماعية والجماعية فى التاريخ الإسلامى، يستندان إلى هذا الإدراك الذاتى نفسه. فالمسلم لا يحتاج إلى مؤسسة وسيطة، أو آلية محددة ليفهم نفسه ويطور إدراكه الذاتى. وبمجرد أن يكتسب المسلم هذا الإدراك الذاتى تبدأ عملية متصلة من الأفعال

التى تشكل نموذجه السلوكى الاجتماعى . ولا تؤدى أزمة الإطار المؤسسى إلى أزمة فى الإدراك الذاتى بمعناها المجرد كما يحدث فى النموذج الغربى ؛ ذلك لأن هذا الإدراك نابع من كينونته الإنسانية وليس من خلال مؤسسات أو آليات مصطنعة . ولا ينطبق هذا التحليل على النموذج المسيحى الأوربى للإدراك الذاتى ، والسبب فى عدم انطباقه هو الأساطير والتعقيدات التى تحفل بها المسيحية مثل فكرة الثالوث المقدس The trinity . ومن هنا كان الإنسان الغربى دومًا فى حاجة إما إلى مؤسسة مثل الكنيسة ، أو إلى عملية تنظيمية فلسفية تأخذ شكل الأيديولوجية حتى تساعده على تحديد إدراكه الذاتى . ولهذا فإن أى أزمة فى هذه العملية التنظيمية أو المؤسسية تتجلى تلقائيًا وبشكل سلبى على الإدراك الذاتى ، وإذا أحرزت هذه الآليات والمؤسسات الاصطناعية أية نجاحات فإن هذا يتحول مباشرة إلى إدراك ذاتى متعال على نحو ما عبر عنه روديارد كيبلنج تحت شعار « عبء الرجل الأبيض » ، الذى أدىً إلى نرجسية الإدراك الذاتى للمؤسسة الاستعمارية .

مثل تلك الصيغ المتطرفة باتجاه الأزمات أو باتجاه الشعور بالنرجسية المتعالية لم يكن ليكتب لها البقاء إذا وجدت ضمن إطار الإدراك الذاتى الإسلامى . فالمسلمون لم يحولوا الإدراك الذاتى القوى إلى نرجسية أو استعلاء خلال فترات حيويتهم الحضارية عبر التاريخ الإسلامى . وقد حدث خلال القرون الأولى من تاريخ الإسلام أنْ قام المسلمون - فى فترة وجيزة - بتأسيس نظام عالمى تحت مظلة (دار الإسلام) ، ولم يكن له صلة بالمنظومة الاجتماعية السياسية القبلية القديمة . وحدث الشىء نفسه أيضًا خلال العصر الذهبى للحكم العثمانى فى القرن السادس عشر عندما حاصر المسلمون الحضارة الغربية فى ركن محدود فى أقصى أوروبا الغربية .

إن هذا الإدراك الذاتى المؤمن بفرادة وتميز الشخصية المسلمة هو السبب الرئيسى الذى يجعل المسلمين غير محتاجين لتأسيس منظمات تبشيرية ، عكس الحال بالنسبة للشيوعيين ، وبالنسبة أيضًا للطوائف المسيحية المختلفة . لقد دعا المسلمون غيرهم إلى قبول الإسلام عبر تأكيد المفهوم الإسلامى للإدراك الذاتى ، بدلاً من التشديد على المنزلة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية ، أو حتى على نمط سلوكى معين . ولهذا نجح المسلمون بيسر وسهولة فى تشجيع الآخرين على استدماج العناصر النفسية لهذا

الإدراك الذاتى الإسلامى فى نفوسهم. ومن الشواهد على ذلك إنه برغم الضغوط المستمرة التى تعرض لها مسلمو البوسنة كجماعة سلافية من قبل الأمم السلافية الأخرى فإنهم استطاعوا الاحتفاظ بإدراكهم الذاتى الإسلامى، والسبب فى ذلك هو أن الإدراك الذاتى الإسلامى كان قادراً على البقاء طالما بقى الوجود الجسدى والروحى لكل فرد مسلم من أبناء البوسنة.

والحاصل هو أن أزمة الإدراك الذاتى لدى المسلم كانت مؤقتة، ولم تتحول إلى ظاهرة دائمة أبداً. صحيح أن الفشل المؤسسى والسياسى يولد شعوراً بالإحباط، ولكن هذا الشعور لم يتحول لدى المسلم إلى إحساس دائم بمركب النقص، ولم يتحول كذلك إلى نظرة للذات باعتبارها فى منزلة إنسانية من الدرجة الثانية. ولهذا نقول إن الإحياء الإسلامى كان بحق إحياءً للإدراك الذاتى بعد صدمة الهيمنة المادية التى سببتها الحضارة الغربية فى العصر الحديث.

إن البديل الإسلامى لأزمة الغرب ينبع من هذا الإدراك الذاتى كمصدر لصيغة إنسانية جديدة؛ وفى إطار هذه الصيغة وعلى أساس هذا الإدراك يتشكل معنى الحرية ومعنى الأمن الوجودى. فالحرية من منظور الرؤية الإسلامية ليست مجرد حالة تابعة للقوة فحسب، بل هى حالة طبيعية من الوعى الذاتى، ولهذا فالحرية ليست مجرد ظاهرة نسبية تتحدد بالمساواة مع الآخرين أو بالتفوق عليهم، كما إنها ليست نتيجة صراع قوى من أجل استغلال الموارد الطبيعية بأدوات صناعية، وإنما هى فى الأساس تعبير عن نضج روحى يمكِّنُ الإنسانَ من أن يتحكم فى أنانيته الذاتية. إن الحرية ليست موضوعًا من موضوعات القوة، بقدر ما هى موضوع للوعى بالذات ومعرفة النفس. ولن يتحقق الأمان الوجودى إلا إذا تحول هذا المفهوم الروحى للحرية إلى نمط أخلاقى فى الممارسة الاجتماعية. وليس الإيمان الإسلامى عقيدة جامدة تنبثق من قوة مؤسسية مثل الكنيسة؛ لأن الخطاب القرآنى يضع نفسه فى متناول كل فرد على حدة، ولا يقتصر على أمة بعينها أو فئة خاصة أو مجموعة مختارة من العلماء. وهكذا تتدعم شخصية الفرد ويقوى وعيه بذاته فى الرؤية الإسلامية التى ترفض مفهوم الأمة المختارة الذى عرفته اليهودية من جهة، ولا تقبل وجود الشخصية الكهنوتية الوسيطة التى تحكمت من خلالها مؤسسة ذات قدسية تستند إلى مبادئ المسيح، والثالوث المقدس، والكنيسة من جهة أخرى.

ولن نبتعد كثيراً عن الحقيقة إذا قلنا إن بؤرة اهتمام الأمن الوجودى فى الرؤية الإسلامية هى شخصية الفرد ووعيه الذاتى. ومن المهم أن نلاحظ أن الإيمان(بمعنى الاعتقاد)، والأمان (بمعنى السلام والبعد عن الخطر)، والأمانة (بمعنى الثقة)، كلها مفاهيم قرآنية رئيسية تتعلق بهذا الوعى، وكلها مشتقة من أصل لغوى واحد. وبناء على ذلك فإن «المؤمنين»[٦] بالمعنى الذى يشير إلى الاعتقاد هم أولئك الذين يدركون الأمان الوجودى، ويستمدون الحماية من المؤمن المهيمن بمعنى الأمن والسلام[٧]، والله تعالى يقول: **﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾** [البقرة: ٢٥٧]. إن هذه الخلفية اللغوية المترابطة تخلق بعداً نفسيًا ـ وجوديًا بالمعنى الذى يشير إليه مفهوم الاطمئنان فى القرآن، يقول الله تعالى: **﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾** [الرعد: ٢٨].

وهكذا يتضح أن المفهوم الإسلامى للحرية كطريق للخلاص هو نتيجة لهذا الاطمئنان الذى لا يحتاج إلى تدخل «وسيط» شخصًا كان أو مؤسسة. ومثل هذا التصور يمنح بالضرورة دوراً متقدمًا للوعى عند مقارنته بالمجتمع والدولة، وهما الوسيلتان اللتان يمكن بهما تحقيق الحرية والأمان الوجودى. وقد وصف على عزت بيجوفتش (رحمه الله) هذه الخاصية وهو أحد المؤمنين بأهمية دور الوعى فضلاً عن أنه مثقف بارز وسياسى معاصر. فقال: «الإنسان نتاج بيئته، هذه المسلمة الرئيسية فى المذهب المادى تصلح كنقطة انطلاق لجميع النظريات اللاإنسانية التى تتفرع من المادية: فى القانون، وفى علم الاجتماع، وفى ممارسة التلاعب بالبشر التى بلغت ذروتها فى عهد النازية والستالينية، وجميع النظريات الأخرى المماثلة فى الإغواء، والتى تضع أولوية المجتمع فوق الأفراد، وتؤكد على التزام الإنسان بخدمة المجتمع، إلى آخر هذه النظريات، وكلها تنطلق من نفس نقطة البداية، ولا يصح عندنا أن يكون الإنسان خادمًا لأى إنسان، ولا ينبغى أن يُتخذ وسيلة، بل يجب أن يوضع كل شىء فى خدمة الإنسان، فالإنسان خادم لله فحسب، وهذا هو المعنى المطلق للإنسانية» (على عزت بيجوفتش ١٩٩١ : ٣٩ـ٤٠).

لقد حال هذا الإدراك الذاتى دون زوال الثقافة الإسلامية أثناء عملية عولمة نموذج الحداثة الغربى ؛ لأن هذا الإدراك أسهم فى ذيوع شعور بين المسلمين بأن لهم رسالة خاصة يجب أداؤها، ولا يجب أن يقيدها أى عامل آخر. وقد اعترف فوكوياما أيضًا بتلك الحقيقة فى قوله «استطاع الإسلام أن يؤسس أيديولوجية متماسكة ذات نسق متجانس، شأنه شأن الليبرالية والشيوعية، وذلك بفضل ما يملكه الإسلام من دستور أخلاقى، ومبادئ سياسية وعدالة اجتماعية»، ونتيجة أن «قبول الإسلام احتمال كامن عالميًا، استطاع أن يصل لكل البشر، وليس فقط لأعضاء فى جماعة خاصة قومية أو إثنية» (١٩٩٢ : ٤٥). وتجدر الإشارة إلى أن ما ذهب إليه فوكوياما هنا يتناقض مع وصفه لحركة الإحياء الإسلامى بأنها فقط نوع من الحنين والعودة لتأكيد قيم قديمة.

وفى رأينا إن السبب فى تصوير الإسلام كعدو يرجع إلى التحيز النفسى المسبق الذى يسود العالم الغربى. فالتزام المسلمين نحو إدراكهم الذاتى استطاع أن يلغى التوسع الاستعمارى الذى استند على النزعة القومية الأوربية، كما أن الفكرة الخاطئة عن الأصولية الإسلامية وتصويرها كعدو ماثل، هذه الفكرة كانت تهدف إلى تهميش المسلمين وتحطيم إرادتهم الرافضة للسيطرة الاستعمارية بتقويض إدراكهم الذاتى ؛ لأنه وطبقًا للنموذج الحداثى للقومية الأوربية فإن جميع عناصر العالم غير الغربى يجب أن تقبل بسيادة الغرب عليها، وهذا الأمر لا يمكن تبريره من منظور تعددى. إن مثل هذا التحيز قد يحول دون الوصول إلى فهم متبادل بين كلا النمطين من الإدراك. وبعد الهزة العنيفة التى أصابت النموذج الحداثى، فإن الإدراك الذاتى الإسلامى - الذى يدعم مقاومة الجماهير المسلمة ضد النزعة التوسعية للحداثة الغربية بتقوية هويتهم - يستطيع أن يقدم تصورًا مختلفًا لتجاوز أزمة الحداثة الراهنة.

وليس ثمة شك فى أن التوسع الإسلامى خلال القرن الأول من ظهوره كان معجزة تاريخية وسياسية، ومع ذلك فإن المعجزة الحقيقية للنظام العقيدى الإسلامى تمثلت فى صياغة ذلك الإدراك الذاتى وبناء شخصية الفرد، التى أضحت بمثابة الحافز النفسى والاجتماعى لحيوية الحضارة الإسلامية. أما الإخفاق المادى الذى حدث فى مواجهة الصيغة الحديثة من الحضارة الغربية ؛ هذا الإخفاق دفع بعض المفكرين المسلمين إلى تطوير صيغة مختلطة أو تلفيقية خلال عملية التغريب، وبرغم ذلك فشلت الحضارة

الغربية فى إنتاج وعى ذاتى قادر على الحلول محل الإدراك الذاتى الإسلامى التقليدى. وبعد الإخفاق الذى تمخضت عنه تلك الهويات المفروضة فإن حركة الإحياء الإسلامى تعيش اليوم مرحلة اليقظة عقب إعادة اكتشاف هذا الإدراك الذاتى (٨).

إن الإدراك الذاتى والوعى الوجودى يقدمان مخرجًا من الأزمة الوجودية فى الغرب، ويمتلك هذا الوعى قدرات تؤهله كى يصبح أساسًا لحيوية حضارية جديدة. وكما سنوضح فى الفصل التالى، فإن أزمة العالم الإسلامى قد تولدت من التساؤل حول تحقيق هذا الإدراك الذاتى فى صورة تطبيقات اجتماعية واقتصادية وسياسية بدلاً من البحث فى الإدراك الذاتى نفسه.

(ب) التوافق المعرفى: التوازن بين المصادر المعرفية المطلقة والنسبية

ينطلق النظام المعرفى الإسلامى Islamic epistemology من افتراض أساسى مؤداه أن جميع مصادر المعرفة مهما تعددت إلا إنها تظل متوافقة فيما بينها ومتسقة مع المبدأ الأسمى وهو مبدأ التوحيد. وثمة علاقة منطقية متصورة بين وعى التوحيد على المستوى الوجودى، وبين التوافق المعرفى والتوازن الذى تؤكده الحقيقة القائلة بأنه رغم تعدد مصادر المعرفة إلا إن المرجع النهائى للمعرفة الكلية هو الله سبحانه وتعالى. إن من أجمل أسماء الله الحسنى اسم «العليم» الذى ورد فى القرآن فى سورة سبأ وفى سورة الأنعام بمعان تؤكد على أنه من المستحيل منطقيًا ونظريًا الفصل بين سياق المعرفة عن سياق الوجود(٩)، عكس الحال بالنسبة لعلمنة المعرفة التى عرفها الغرب فى تاريخه الفكرى.

إن التفرقة النوعية بين مصادر المعرفة فى الرؤية الغربية كان من شأنها أن تفضى بالضرورة إلى ظهور قطبين متطرفين: أولهما يدعى احتكار الحقيقة عن طريق إعطاء دور حاسم لمصدر واحد من مصادر المعرفة، ومن هذا المنظور فإن إطلاقية المعرفة الحداثية تشارك الجمود المعرفى المطلق الذى تبنته الكنيسة فى العصور الوسطى الأوروبية. وطبقًا لهذا التوجه فإن تهميش دور المصادر المعرفية الأخرى من خلال التأكيد على الجمود المطلق، أو العقلانية المطلقة، أو التجريبية المطلقة، كل ذلك قد أدى

إلى حصر الطريق إلى المعرفة فى مسار واحد، كما أدى إلى تقوية التفرقة النوعية التى عجلت من تفاقم الأزمة المعرفية وزيادة الانتقادات الداخلية. أما نظريات النهاية المتعلقة بأساسيات المبحث المعرفى فقد جاءت كمتممات لتلك التفرقة الحادة فى مسار علمنة المعرفة. وهكذا وجدنا نظرية نهاية الدين تتبعها نظرية نهاية العقل، بينما فتحت المثالية المطلقة عند هيجل آفاقًا جديدة مهدت لظهور المادية الماركسية المجردة، وبسقوط الماركسية ظهرت نظرية «نهاية التاريخ».

ويمكن أن نتتبع أصول السمة الإطلاقية التى تميز المبحث المعرفى الغربى ابتداءً من مفهوم الوحى لدى الكنيسة الكاثوليكية. فإسباغ صفة الألوهية على شخص المسيح عليه السلام وعلاقته الروحية بالكنيسة أضفى قدسية خاصة على الكنيسة ذاتها، ومكنها من إنتاج معرفة تدعى إنها مطلقة. وهذا التحديد للمعرفة المطلقة ـ المحصورة فى فئة خاصة داخل المجتمع ـ يمكن قبوله كخلفية فلسفية لعلاقة التبعية التى تربط بين القوة والمعرفة، ولاسيما أن وظيفة هذه العلاقة القائمة على التبعية قد تجلت خلال عصور الإقطاع. ولكن عندما تغيرت مراكز القوة فى الحضارة الغربية، ظهرت حاجتان: الأولى هى الحاجة لصيغة فلسفية ومؤسسية قادرة على إنتاج معرفة تتفق مع التوزيع الجديد للقوى، والثانية هى الحاجة لوضع تصور دينى جديد قادر على التخلص من التناقض بين مراكز القوى والمعرفة الجديدة من جهة، وبين الاحتياجات الروحانية من جهة أخرى. وجاء الظهور المتزامن للإصلاح الدينى مع عصر النهضة ليقدم هذا التحول الحضارى فى البيئة المعرفية، واضطلعت مراكز القوى الجديدة فى الحضارة الغربية بمهمة إنتاج المعرفة المطلقة، وهى المهمة التى كانت تقوم بها الكنيسة فى السابق. ويضاف إلى ذلك أن التطورات التى وقعت متزامنة فى كل من الحداثة العلمانية العلمية والنظام الرأسمالى قد رسمت الأدوار الوظيفية الجديدة فى عملية إنتاج واستهلاك المعرفة المطلقة. ولهذا السبب وجدت علاقة مستمرة بين النزعة الدينية الكاثوليكية وبين التوجهات العلمية الحداثية من حيث الممارسة الاجتماعية المؤسسية لمفاهيم المعرفة المطلقة؛ الأمر الذى يجعل من المعرفة المطلقة متغيراً تابعًا لهيكل القوة القائمة.

ويتمثل القطب المتطرف الآخر لتلك الإطلاقية فى «نسبية ما بعد الحداثة»، وهى التى لا تعترف بشرعية أية صياغة للحقيقة. ويلعب هذا القطب دوراً مهمّا كقوة سلبية؛

لأنه يكشف عن المأزق الذى وقعت فيه إطلاقية المعرفة فى العصر الحديث. وبرغم ذلك، فإن نسبية ما بعد الحداثة تظل عاجزة عن إنتاج تصور معرفى إيجابى للحقيقة يستطيع أن يحمل قيمًا عالمية ضرورية لقيام تحولات حضارية عالمية. وعلى الجانب الآخر فإن تنافرًا منطقيًا متأصلاً يكمن وراء إصرار هذا القطب على النظرية النسبية؛ لأن مثل هذا الإصرار يمكن أن يولد بسهولة طريقة أخرى من التفكير المطلق. فالنسبية المطلقة هى أيضًا نوع آخر من الإطلاقية.

ويقدم المبحث المعرفى الإسلامى بديلاً لكل من الموقفين المتطرفين السابق ذكرهما. وينبثق هذا البديل من التعريف الواضح للوحى بوصفه المصدر الوحيد للمعرفة المطلقة. وخلافًا للمسيحية، فإن التمييز فى الإسلام بين «القرآن» بوصفه المعرفة المنزلة، وبين شخصية «النبى» بصفته فقط الرسول المبلغ لتلك المعرفة حال - بعد وفاة النبى - دون أى زعم بوجود سلطة روحية تدعى أنها قادرة على الوصول إلى المعرفة المطلقة. ويضاف إلى ذلك أن أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم نفسه لم تبلغ منزلة الوحى المعرفية. وبالتالى فلم تستطع أية مؤسسة أو أية شخصية بعد وفاة النبى أن تدعى لنفسها أية سلطة معرفية مكافئة للوحى، ناهيك عن أن تدعى إنها امتداد له. وقد حددت هذه الأسس المعرفية مجالات المعرفة والأحكام المطلقة والنسبية. كما أن البنية العقلانية للقانون الإسلامى بوصفه تطبيقًا عمليًا للمعرفة سهلت من عملية مأسسة ذلك التحديد كمسة فريدة للنموذج المعرفى الإسلامى. وعلاوة على هذا فإن موضوعية الوحى حالت دون نشوء أى نوع من تبعية المعرفة المطلقة لبنية السلطة. وعندما كان يساء استخدام المعرفة الموضوعية المطلقة فقد ظل الأمر نوعًا من سوء الاستخدام، ولم يكتسب هذا الاستخدام أية شرعية، على خلاف ما فعلته الكنيسة الكاثوليكية خلال الحقبة الإقطاعية. وعبَّر التمييز الواضح بين النص والاجتهاد عن الخط الفاصل بين المعرفة المطلقة والآراء الفردية التى تتسم بالنسبية، ويرد عليها الصواب والخطأ.

ونتيجة للتوافق بين المصادر المعرفية فى الرؤية الإسلامية، فإن ذلك التمييز لم يأخذ طابعًا علمانيًا. فمنذ اللحظة الأولى لبناء النظام المعرفى الإسلامى وحتى العصر الحديث، نجد أن جميع رواد النموذج الإسلامى من مختلف المدارس الفكرية قد ركزوا على أن مصادر المعرفة متكاملة(١٠)، وليست متنازعة، كما إن كل مصدر منها ليس

بديلاً نافيًا لغيره من المصادر . وأكدوا كذلك على أن القدرة العقلية ضرورة لا بد منها لفهم الوحى ، بينما يظل الوحى هو الضابط والمقوم للآراء النسبية الناتجة عن المشاعر واجتهادات العقل واحتمال سوء استخدامهما . وقد قبلت المدارس الفكرية الإسلامية جميعها بتكامل المصادر المعرفية وتوافقها المطلق كملمح أساسى للنموذج المعرفى الإسلامى (١١) . وتجدر الإشارة هنا إلى أن تلك التكاملية والتوافقية أثرت أيضًا على تصنيف العلوم كتحليلات بديلة للمعرفة ، شأنها شأن المنهجيات بوصفها وسائل يتوصل بها إلى تفعيل المعرفة عبر التاريخ الفكرى الإسلامى .

وتعكس المحاولات الحالية لتبنى أسلمة المعرفة تحديًا جديدًا ؛ بصفتها ديناميكية جديدة تتغلغل فى الأجواء الفكرية الإسلامية ، وتقف فى مواجهة تصنيفات النموذج الحداثى العلمانى . ويبدو جليًا أن هناك عديدًا من التساؤلات والمعضلات التى تواجه عملية الأسلمة ، وعلى أية حال فهناك بحث بديل أضحى جزءًا لا يتجزأ من هذه الديناميكية الفكرية الجديدة التى تعد أهم المتطلبات الأساسية لتحقيق الازدهار الحضارى .

(ج) دور منظومة القيم فى توجيه الحياة الاجتماعية وضبط آلياتها

سبق أن أوضحنا فى الفصل الثانى من هذا الكتاب أن الاختلال الأخلاقى المادى من حيث هو أحد أبعاد الأزمة الحضارية يعد نتيجة طبيعية لاعتماد النظام القيمى على الهياكل الآلية الاصطناعية . ففى الحضارة الغربية يتولد الاختلال الأخلاقى من اعتمادية المعرفة على مؤسسة السلطة ، والتى بدورها تعمل داخل إطار استبدادى بسبب قدرة مراكز القوى على إنتاج معرفة مناسبة كافية لتوليد نظام قيمى ملائم يعمل لمصالحها الذاتية ، من جهة ، وتأتى رطانة النظريات العلمية مثل الفلسفة الوضعية والفلسفة التجريبية والاعتماد على الحقائق المشاهدة لتساعد من جهة أخرى فى ترسيخ تلك القيم بوصفها حقائق نهائية لا تقبل الجدل أو الشك . وفى حالة ما إذا تعارضت مثل هذه القيم مع المثاليات الشائعة فبإمكانها تبرير هذا التعارض بسهولة من خلال التمييز بين المثالى والواقعى ، أو بين المعيارى واليقينى ، باعتبار أن هذه التمييزات إن هى إلا نواتج طبيعة لمثل ذلك النظام التصنيفى العلمانى فيما يختص بالمستوى المعرفى .

ويصل إنكار ما بعد الحداثة لذلك التصور المطلق إلى موقف متطرف آخر، وهو الموقف الذى يرفض التسليم بصلاحية أى من القيم المطلقة. وبالطبع فإن مثل هذا الموقف لن يكون باستطاعته التغلب على هذه المعضلة القيمية. ويحاول النموذج الإسلامى إيجاد حل لتلك المعضلة بتأسيس علاقة متداخلة بين مبحث الوجود، ومبحث المعرفة ومبحث القيم(١٢). وبما أن التوافق والتوازن بين مصادر المعرفة هو المعيار الأساسى للمعرفية الإسلامية، فمن غير الممكن وجود تفرقة بين المثالى والواقعى، أو بين المعيارى واليقينى على مستوى المنظومات القيمية. وبالتالى فلن يتسنى إضفاء الشرعية على حكم وضعى دون أن يتضمن بعدًا معياريًا، وبالعكس فلن يكون لحكم معيارى أية صلاحية وظيفية إذا لم ينعكس على السلوكيات الاجتماعية والشخصية. وتتمثل المبادئ الأساسية للأخلاقيات التى تستند إلى المبحث القيمى فيما يلى:

أ- ضرورة وضع مجموعة من القيم المطلقة طالما وجدت معرفة موضوعية مطلقة.

ب- لكن، لا المعرفة المطلقة ولا انعكاساتها القيمية يمكن أن تصبح من ملحقات بنية السلطة؛ لأن شرعيتهما تتخطى حدود الزمان والمكان.

ج- إن الآليات الاصطناعية والمؤسسات المحدودة بعاملى الزمان والمكان سوف تظل عاجزة عن إنتاج قيم مطلقة. والعكس حقيقة هو الصحيح؛ لأنه لن يكون بوسع هذه المؤسسات والآليات إحراز أية شرعية إلا إذا امتثلت لتلك الأسس القيمية.

د- سوف تظل للقيم النسبية المقيدة بالزمان والمكان شرعية وظيفية تابعة للنظام القيمى المطلق، وسوف تسعى تلك الشرعية إلى تهيئة البيئة الاجتماعية لتحقيق المعيارية الإسلامية.

إن معيارية النظام القيمى الإسلامى أسبق من تقادم القوانين والآليات الخاصة بالبنية الاجتماعية. ويوضح الفاروقى هذه الفكرة قائلاً: «إن السمة الإلهية للقرآن الكريم جعلته ينبوعًا للقيم وليس للحقائق الواقعية، وينبوعًا لعقيدة أخلاقية وليس لوصف عوالم أخرى، ومصدرًا لمبادئ هرمية القيم الأخلاقية الدينية بدلاً من سرد قائمة تفصيلية بتلك القيم» (١٩٦٣: ١٥٩).

ويمكن تأصيل تلك السمة الأساسية التى تميز النموذج المعرفى الإسلامى باعتبارها نتيجة التأثير القرآنى الذى يضع تعريفًا واضحًا للأنماط السلوكية الإيجابية والسلبية، حيث إنَّ هذا التعريف يُعد تقنينًا للمثل الأخلاقية. فالمفاهيم القرآنية مثل «الخير»، و«العدل»، و«الحق»، و«العمل الصالح»، و«البر»، و«القسط»، و«التقوى» و«الحلم»، و«المعرفة»، هى بمثابة معالم إرشادية على طريق الوصول إلى المعيارية القيمية والأخلاقيات الاجتماعية. والقرآن الكريم لا يقدم نصوصًا تفصيلية تتحدث عن الآليات الاجتماعية واجبة التطبيق. ومع ذلك فإن تلك البنية المعيارية المفاهيمية، والتى تتعلق مباشرة بالتكليف الإلهى الذى يخاطب الفرد المسلم، هذه البنية تخلق تصورًا اجتماعيًا وبالتالى سلوكًا اجتماعيًا؛ ومنهما تتشكل قاعدة شرعية لتلك الآليات الاجتماعية. كما أن النظام الأخلاقى القرآنى يفترض أن ترسيخ نظام قيمى شامل وأسلوب سلوكى - يكون متسقًا مع ذلك النظام - من شأنه أن ينتج بشكل تلقائى أنسب الآليات لإدراك تلك المسئولية المقدسة. ويشير القرآن الكريم إلى هذه القيم والأساليب السلوكية والأوامر فى أكثر من موضع، ومن ذلك قوله تعالى ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران: ١٠٤]. ومعنى ذلك أن تحقيق تلك القيم الأخلاقية يقع ضمن طاقة البشر، كما أن تأسيس أفضل مؤسسات وآليات اجتماعية يعد جزءًا لا يتجزأ من مهمات الطاقة البشرية. وبطبيعة الحال، فإن من البديهى التسليم بأن الإنسان قد وهب القدرة على الوفاء بتلك المسئوليات الملقاة على عاتقه، وكنتيجة طبيعية لهذا المفهوم - وهو يختلف تمامًا عن الخبرة الغربية - أنه سيكون ضربًا من المستحيل مجرد تخيل وجود قوة اجتماعية أو آلية اصطناعية تفوق طاقة الإنسان يمكنها تحقيق هذا التكليف الإلهى. فالعناصر الإنسانية للمعيارية الإسلامية تعتمد اعتمادًا راسخًا على تلك الخلفية المعرفية، ولذلك فإن النظريات الاجتماعية الإسلامية تركز على تساؤلين أساسيين هما:

أ - تعريف وتوصيف النظام الاجتماعى المثالى، كما هو الحال مثلاً فى «المدينة الفاضلة» للفارابى (١٩٨٥).

ب - تأسيس نماذج اجتماعية وقانونية تتوافق مع النظام المعيارى، كما هو الحال مثلاً فى كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردى (١٩٧٣).

ولا يعنى هذا المدخل المنهجى بالضرورة رفضًا غير مشروط لوجود القواعد السلوكية والاجتماعية؛ لأن التحقق من تلك القواعد وملاحظتها يعد شرطًا مسبقًا لإجراء المقارنة النظرية والعملية بين المجالات المثالية والواقعية، وبين المعيارية واليقينية. وقد جاءت محاولة ابن خلدون فى هذا السياق ضمن كتابه «المقدمة» (١٩٧٨) فأكد على أن مثل هذا الإطار يجب تطويره انطلاقًا من المنظور الإسلامى للمعرفة. إن تحليل ابن خلدون لم يتعرض على الإطلاق لوصف أية معضلة تاريخية يكون العنصر البشرى فيها مجرد متغير تابع للآليات الطبيعية الاجتماعية عبر المسار التاريخى الذى لا يمكن وقفه. لكنه - وعلى النقيض من ذلك - حاول أن يظهر العنصر البشرى بمنهجية تصف دوره خلال العملية الاجتماعية، مقيمًا إياه بموجب المعايير النبوية المثالية (أو ما أطلق عليه السياسة الدينية). وعلاوة على ذلك فإن تفسيره الدائرى لحركة التاريخ استهدف إظهار أثر البعد القيمى على التغيرات الاجتماعية فى حالتى الازدهار والاضمحلال.

إن أهم الاختلافات بين التصور الإسلامى ونظيره الغربى تكمن فى كيفية تبرير تلك الآليات الاجتماعية وإضفاء الشرعية عليها. وقد سبق أن بينا فى الفصل الثانى من هذا الكتاب أن الاختلالات الأخلاقية المادية التى تفاقمت من جراء الإشكالية الحضارية الحالية ترجع إلى حقيقة أن الإنسان الذى فقد القدرة على توجيه النظام القيمى، قد عهد بتلك المسئولية إلى الآليات الاجتماعية الاصطناعية، وهذه الآليات هى التى أوجدت لنفسها مجموعة من القيم الأخلاقية لتبرر بها وجودها، ولتجعل من هذا الوجود أمرًا شرعيًا. وهنا بالضبط يكمن المأزق الذى تعانى منه الإنسانية الغربية؛ ذلك لأن النظريات التاريخية الرئيسية بما لها من انعكاسات أيديولوچية قد حجمت من دور العنصر البشير وقللت من مسئولياته، الأمر الذى أعطى أجهزة الدولة - سواء فى الأنظمة الاشتراكية، أو ضمن آليات العولمة الاقتصادية فى النظام الرأسمالى - سلطة فرض أى نظام قيمى يروق لها، وتصويره على أنه نتيجة للعقلانية والحتمية التاريخية، وكلا النموذجين (الرأسمالى والاشتراكى) يؤديان إلى سوء استخدام القوة التى أنيطت بالنخب المحلية والدولية عبر الآليات الاجتماعية، ومن خلال تحكمها فى تقرير منزلة غيرهم من بنى البشر، بل ورسم حدود دورهم فى الحياة.

وعلى النقيض من ذلك فإن المعيارية الإسلامية لا تترك للآليات الاجتماعية مثل تلك المساحة دون قيد أو شرط، خاصة وأن هذه الآليات يفترض أن تظل متغيرات تابعة وخادمة للوجود البشرى، ومعينة له على إنجازمسئولياته، لا أن تكون هى المتحكمة فى مصيره. ومن ثم فلا مجال لتبرير تلك الآليات أو الاعتراف بصلاحياتها دون الرجوع إلى النظام القيمى للمجتمع المسلم. حتى الآليات العملية الثانوية أو الفرعية تصبح شرعية فقط فى اللحظة تسهم فى تحقيق الأبعاد الاجتماعية للأخلاقيات الإسلامية. وهذه السمة هى التى تميز التصور الاجتماعى السياسى فى التكوين الثقافى النظرى للعقل المسلم، مما يجعل الفهم الإسلامى للنظام العالمى نتيجة طبيعية تنبثق من هذا التصور.

(د) التوازن البيئى

ثمة صلة وثيقة تربط بين الوعى الوجودى، والنظام القيمى، وإدراك الطبيعة والبيئة. والواقع أن البيئة هى بمثابة الوعاء اللازم لوجود الجنس البشرى. ولهذا فإن تلك الصلة المفاهيمية واضحة أشد الوضوح، فالنفسية الاستحواذية لدى الإنسان الغربى ومتمماتها الآلية الاجتماعية، هى السبب الأساسى وراء الأزمة البيئية المعاصرة. وتتسق هذه النفسية الاستحواذية مع الإدراك الذاتى الحضارى للإنسان الغربى. وقد وصف سياتل - أحد زعماء الهنود الحمر - تلك النزعة الاستحواذية بشكل مدهش عندما قال: «نحن على يقين من الإنسان الأبيض سيكتشف يوماً ما أن ربنا وربه إنما هو إله واحد، وقد يظن الإنسان الأبيض أنه مَلَك ربه كما ملك أرضه، ولكن هذا الظن لا يغنى من الحق شيئًا؛ فالله هو رب الناس، ورحمته تفيض بالتساوى على الرجل الأحمر والرجل الأبيض».

لقد قادت تلك النفسية الاستحواذية الإنسان الغربى إلى أن يتصور الطبيعة كما لو كانت مجرد عامل من عوامل الإنتاج، ومادة للتملك يمكن أن تقيم بقيمة سوقية محددة، وأن استخدامها يصبح مسألة متعلقة فقط برغبة مالكها، وموضوعاً للآليات الاقتصادية القائمة. والآن: بعد أن علم الجميع أن الآليات الاصطناعية قد تسببت فى

حدوث كارثة بيئية، ظهرت محاولات لإيجاد حلول قادرة على الاستمرار معتمدة على المبادئ النفسية والمنهجية ذاتها. ولا شك أن وضع تلك الآليات الجديدة هو ضرورة للسيطرة على الاختلال البيئى، ولكن بما أن المسألة تظل بيد «المالك» المسيطر على هذه البيئة، فسوف تستمر الدول المتقدمة فى السماح للآليات المدمرة بالعمل رافضة مجرد مناقشة الخلفيات الفلسفية للكارثة البيئية، ومثل هذه المناقشات ستقود حتمًا إلى فتح باب الجدل حول أصول الحضارة الغربية.

وعلى النقيض من ذلك، فإن التصور الإسلامى يؤكد على رفض أى نزعة استحواذية نفسية كانت، أو عملية نحو الطبيعة. ذلك لأن الإسلام يعتبر الكون بأسره هبة من الله سبحانه وتعالى للجنس البشرى من أجل بقائهم على قيد الحياة، كما أن هذا الكون هو بمثابة إعلان عن آيات الله البينات. فعندما ينظر الفرد المسلم من خلال هذا الوعى الوجودى فى الكون، فإنه يرى أن ما فى الكون ليس مجرد مواد خام وُجدت كى تُستغل وتصنَّع. وقد يفهم مفكر حداثى هذا التصور بأنه تصور دينى يرجع إلى عصر ما قبل الثورة الصناعية، بيد أننا يجب ألا نغفل أن محاولات إصلاح النموذج الحداثى من داخله لن يكتب لها النجاح طالما بقيت مقيدة بأغلال صنعها هذا النموذج نفسه، الذى يظل هو المسئول الأول عن هذه الكارثة.

والحق أن التصور القرآنى ينطوى على احترام غيبى للطبيعة، جنباً إلى جنب دعوته إلى استخدام ديمقراطى عالمى لهذه الهبة الإلهية. فالتصورات الغيبية والطبيعية تتداخل لتشكل مفهوم «الآيات»، وهذه الآيات تتضمن العلاقات الكونية بين الله والإنسان والطبيعة، يقول الله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ [فصلت: ٥٣]. فالتوافق والتوازن متوافران فى الكون؛ لأنه من صنع الله(١٣) الذى أتقن كل شىء صنعاً. لذا كان لزامًا على البشر الحفاظ على هذا التوافق كسمة جوهرية لبقاء الكون. ومثل هذا المعنى الغيبى والمدخل المتميز لفهم الكون قاد عدداً من العلماء إلى قبوله كشكل آخر من أشكال الوحى الإلهى، ودليلاً، أو «آية» على وجود الخالق(١٤). ومن ثم فليس من الوارد أن تكون العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة مالك ومملوك. صحيح أن الغرض من خلق الطبيعة هو إيجاد مكان لحياة الإنسان، قال تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ**

مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ (٥٣) كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ﴾ [طه: ٥٣: ٥٤].

وبما أن الطبيعة هبة من الله للبشرية، فإن الاستغلال الأمثل والمتواصل للموارد الطبيعية يظل حقّاً وامتيازًا للبشر جميعًا، دون أى احتكار فى زمن معين أو مكان ما. وهذا التصور من شأنه أن يسهم أيضًا فى تطوير القيم والسياسات العالمية من أجل حماية البيئة من وحشية الآليات الصناعية الحداثية، التى تطورت فى ظل نظام الدولة القومية. ومن المؤكد أن «حق الاستغلال» يختلف تمامًا عن «حق الاستحواذ» الذى تدعيه الآليات الرأسمالية؛ فالاستحواذ يعنى ضمنيًا إطلاق حرية المالك أو المستحوذ فى تحقيق الاستغلال المادى الأقصى من موارد الطبيعة حتى لو أدى ذلك إلى تدمير البيئة، والله تعالى يقول: ﴿وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: ٢١١].

وإضافة إلى ما سبق، فإن التصور القرآنى قائم على أساس ربط التوازن الكونى والتوافق البيئى مع رؤية للكون تهدف - ضمن ما تهدف - إلى منع إساءة استغلال الطبيعة. ويأتى استنتاج سيد حسين نصر (١٩٨٦: ١٣٦) ليعبر بدقة عن هذا المنظور، فهو يقول: «وفى النهاية، فإن كل ما نستطيع قوله بيقين إنه لا إمكانية لتحقيق السلام بين البشر دون تحقيق السلام والتوافق مع البيئة قبلاً، ولكى يتحقق السلام والتوافق مع الطبيعة يجب على المرء أن يصل إلى درجة من التوافق والتوازن مع الله، فهو مصدر جميع الموجودات. فمن كان فى سلام مع ربه الذى هو فى الأساس خالقه، فحتمًا سيكون فى سلام مع أخيه الإنسان ومع الطبيعة».

وقد دعمت الأوامر الأخلاقية الإسلامية هذا الأساس الغيبى، فالإسلام لا يجيز أى إضرار متعمد بالطبيعة حتى فى حالة الحرب. يروى الطبرى عن الخليفة أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - أنه نصح المجاهدين المسلمين قبيل رحيلهم للقتال - وهى نصيحة ذات مغزى عميق تدل على مدى شعور المسلم بمسئوليته تجاه البيئة بكل ما تحويه، بما فى ذلك الإنسان والشجر والحيوان - قال: «أيها الناس قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عنى: لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا صغيراً ولا

شيخًا كبيرًا، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة، ولا بعيرًا، إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم فى الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وستمرون على قوم بأنواع مختلفة من الطعام، فإذا أكلتم منها فاذكروا اسم الله عليه» (وليام : ١٩٧١ : ٢٦٢) .

(هـ) الأصالة والتعددية الثقافية

للأصالة والتعددية الثقافية جانبان مهمان ضمن النموذج الحضارى الإسلامى : الجانب الأول يتمثل فى تصور المسلمين للمجتمع والتاريخ الذى يمدهم بالدوافع النفسية والاجتماعية للمحافظة على السمات الأصيلة لحضارتهم، وذلك برغم قسوة الوسائل القمعية التى أنتجتها النسخة الحداثية من الحضارة الغربية، والتى تهدف إلى التخلص من جميع الثقافات العريقة تمهيداً لترسيخ العولمة بشكل نهائى وفقاً لما تقتضيه، وترتضيه، الآليات الاقتصادية. أما الجانب الثانى فيتمثل فى الممارسات التاريخية للحضارة الإسلامية عندما كانت ذات يوم مهيمنة على عديد من الثقافات العريقة الأخرى. إن الجانب الأول يتناول التساؤل الذى يقول كيف ـ وبأى تصور ـ استطاع المسلمون الحفاظ على أملهم بإعادة تأسيس معايير الحضارة الإسلامية برغم عملية غسيل المخ القاسية التى تعرضوا لها كى يقبلوا بأن مقومات الحضارة الغربية ذات صلاحية مطلقة. إن الإجابة على هذا التساؤل تكشف عن مدى ديناميكية المقاومة الحضارية المنتشرة بين جموع المسلمين، فكثير من علماء الاجتماع ورجال السياسة تملكتهم نزعة تسعى إلى إظهار الإسلام بصورة النموذج المتشدد الخارج عن الإجماع العام للمجتمع العالمى. ويأتى استنتاج فوكوياما كمثال دال على تلك النزعة حيث يقول: «لكن الآن، وبعيداً عن العالم الإسلامى، فإن من الملاحظ ظهور إجماع عام مؤيد للديمقراطية الليبرالية التى تقدم النموذج الأمثل من نماذج الحكم العقلانية، هذا بعد أن وصل العالم الإسلامى إلى حالة من الإنكار التام لأى رغبة للاعتراف بالعقلانية» (فوكوياما، ١٩٩٢ : ٢١١ ـ ٢١٢) .

إنها حقًا معضلة مثيرة للانتباه، وخاصة عندما يصبح مثل هذا التحليل الذى يقدمه فوكوياما واحدًا من أهم التصورات النظرية المستخدمة فى تفسير التحولات التى

حدثت خلال العقد الأخير من القرن العشرين المنصرم. ويُطرح هذا التفسير فى وقت أصبحت فيه التعددية تُقدم كواحدة من القيم الإنسانية الأساسية ضمن الثقافة العالمية، وفى وقت يساند فيه زعماء الديمقراطيات الليبرالية النظم السياسية الشمولية داخل العالم الإسلامى لقمع المطالب الديمقراطية التى تسعى إليها الشعوب المسلمة، كما حدث فى الجزائر مثلاً. فإذا كانت التعددية حقّا واحدة من القيم الأساسية المتماشية مع الإجماع العالمى، فإن النتيجة الطبيعية لمثل هذا الإجماع من المفترض أن تكون هى احترام استمرارية المعايير الحضارية للدين الإسلامى؛ إذ من العسير تصور بقاء المعايير الأصيلة للحضارة الإسلامية فى ظل الافتقار الحالى لبيئة ثقافية تعددية. ولذلك، فإن التقاليد الغربية لا تقر إلا بتعددية محصورة داخل نموذجها الحضارى، مما يجعلها تسمح فقط بوجود أيديولوجيات مختلفة داخل الإطار الغربى. ومن ثم يمكن القول إن الصفة الاحتكارية التى تميز التصور الغربى - والتى أسهبنا فى تحليلها فى الفصل الثانى - هى السبب الرئيسى الذى يجعل الغرب غير قادر على فهم السبب وراء تفضيل المسلمين للإبقاء على العناصر الأصيلة لخلفيتهم الحضارية على حساب الرفاهية المادية للحداثة.

وثمة غرض سياسى مستتر يبرر لمثل تلك النوعية من التحليلات الكيل بمكيالين على حساب النظرة الموضوعية، ويجعلها تتجاهل العمق النظرى العميق لذلك التساؤل، ومن ثم فإن هدفها الرئيسى هو تقديم الأعذار التى تبرر السياسات التى تنتهجها القوى الكبرى المتحكمة فى النظام العالمى. وعليه يمكن القول: بما أن الأصولية الإسلامية - مثلاً - توصف دوماً بالتشدد، وبأنها ضد عولمة معايير الحضارة الغربية المسيطرة، فإنه يجب قمع هذه الأصولية حيثما وجدت، حتى لو أدى ذلك إلى انتهاك الحقوق الأساسية للإنسان، وحتى لو حالت الأساليب القمعية المستخدمة ضد الأصولية دون تحقيق الديمقراطية؛ هذه الديمقراطية التى يفترض أن تكون أعلى مراحل العقلانية الإنسانية. إن سياسة الكيل بمكيالين التى تنتهجها القوى الغربية، والتى ظهرت مثلاً فى رومانيا والجزائر بزعم الاستجابة لمطالب الجماهير لتغيير الأنظمة الشمولية الفاسدة التى تحكمها، وفى الكويت والبوسنة بزعم حماية حقوق الإنسان واحترام الأخلاقيات العلاقات الدولية، أقول: إن تلك السياسة وجدت لها غطاءً من التبريرات المتحيزة،

والتى أخذت شكل «تحليلات علمية»، خلاصتها عبارة عن تبرير براجماتى للأغراض السياسية؛ وبالتالى فإن التعددية يمكن تحقيقها إذا خدمت المصالح الاحتكارية للحضارة المسيطرة، حتى لو كانت هذه الحضارة تهدف إلى تدمير وتهميش جميع الثقافات والحضارات العريقة. ويتفق استنتاج فوكوياما مع تحليل جالتنج الخاص بالنزعة القومية الغربية (١٩٨٥ : ١١). وقد ذكرنا آنفًا أن فوكوياما يفترض أن «الغرب - وتحديدًا أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية - يمثل مركز العالم، أما بقية العالم فليس سوى هامش، أو محيط حول هذا المركز، مع ملاحظة أن المركز هو المحرك الأول للعالم».

ويؤدى هذا الفخ المنهجى - الذى ينتج تلك التحليلات - إلى خلق عائق تصورى ومفاهيمى ونظرى يقف فى مواجهة تطوير أى إطار موضوعى متماسك قادر على تفهم الأسس النفسية والنظرية والتاريخية لبقاء ثوابت الحضارة الإسلامية. ولن يتسنى تحليل هذه الظاهرة إلا بمعرفة الفروق الجوهرية بين التصورين الإسلامى والغربى للتاريخ والزمن. ومن ثم فإن الفرق بين التصور الغربى وبين التصور الإسلامى للزمن يجب أن يكون نقطة البداية لإجراء تحليل مقارن دقيق.

إن التصور الغربى للزمن مؤسس على أحادية اتجاه المسار التاريخى. ويفترض هذا التصور وجود تطور من الأدنى إلى الأرقى ينتهى بتراكمية نهائية إيجابية. ولذلك فهو يدعى أن العقلانية المطلقة للارتقاء الإنسانى سوف تتحقق - بالضرورة - من خلال البنى الحضارية الحالية؛ لأنها تشكل أسمى صيغ الارتقاء الإنسانى قاطبة بافتراض أن العصر الراهن يمثل المرحلة الأخيرة من مراحل أحادية الاتجاه التاريخى. وبناء على هذا التصور فستكون النتيجة المنطقية هى اختفاء جميع الأشكال التقليدية العريقة للحضارات الأخرى؛ لأنها تمثل أدنى مستويات العقلانية فى المراحل التاريخية السابقة. ولذا، وانطلاقًا من هذا المنظور، فلن يكون للثقافات العريقة حيز أوجود، لا فى الكون ولا فى التاريخ. وبناء على ذلك لا يتوقع من مثل هذه التصورات أن تقبل بتعايش سلمى جنبًا إلى جنب مع ثقافات مختلفة عنها، وأنماط اجتماعية مغايرة لها، برغم أن ذلك يُعد متطلباً أساسياً للوصول إلى تعددية حقيقية وراسخة.

وعلى النقيض من ذلك التصور الغربى، نجد أن التصور الإسلامى للتاريخ والزمن يؤكد على طبيعتهما الدائرية، ويشدد على ثبات القيم الإيجابية والأنماط السلوكية

القويمة من أجل تحقيق تطور حقيقى، أساسه المحافظة على التوازن بين الروح والمادة. ولا شك أن هذا التوجه يتطلب بداية تراكمية إيجابية، والعمل على إيجاد البنية اللازمة لتحقيق نهاية تراكمية إيجابية أيضًا. وإذا لم تتفق أية ظاهرة تاريخية مع هذه القيم الثابتة، فلن يكون من حقها أن تدعى لنفسها السيادة لمجرد أنها ظهرت فى آخر مرحلة تاريخية، صحيح أنها قد تحوز سيادة مادية، لكنها لن تحصل على الشرعية والمصداقية الضروريتين لسيادة حقيقية دائمة.

وفى رأينا أن هذا التصور الإسلامى هو بمثابة الخلفية النفسية والنظرية وراء عدم شرعية السيادة الغربية، وهو السبب الدافع أيضاً وراء ضرورة الحفاظ على هوية وأصالة المعايير والثوابت القيمية للحضارات الأخرى. وإضافة إلى ذلك فإن هذا التصور الإسلامى يثير نقطتين مهمتين: الأولى هى أن الحضارة الغربية التى تفتقر إلى الشرعية القيمية، والتى تعتمد على تفوقها المادى المجرد، لا يمكن أن تشكل أرقى صور الحضارة الإنسانية. ولهذا السبب يتعين على الجماهير المسلمة أن تتحرى الدقة والحذر، وأن تكون انتقائية أثناء تفاعلها مع مكونات الحضارة الغربية. والثانية أن العالم الإسلامى الذى فقد منزلته كقوة حضارية فاعلة لا يزال بمقدوره استعادة تلك المنزلة استناداً لمفهوم دائرية الزمن، وهذا يتطلب إعادة تجديد الثوابت القيمية للحضارة الإسلامية بدلاً من التنكر لهذه القيم والثواب، وبدلاً من الانحياز لقيم الحضارة الغربية.

والحق أن تلك الرؤية النظرية للتاريخ - التى تؤكد على دائرية حركة التطور - مستمدة من الوصف القرآنى للأحداث التاريخية. فالقرآن الكريم يشير إلى نهوض وسقوط المجتمعات والحضارات دون أن يحدد أية مرحلة زمنية بعينها. وهذا يتضمن استنتاجًا مؤداه أن نهوض الحضارات وسقوطها، وكذلك شرعيتها، غير مرهونة بوجود هذه الحضارة أو تلك فى إطار زمنى محدد، بل هى مرهونة فى المقام الأول بتطبيق قيمها الخاصة فى أنماطها وهياكلها وسلوكياتها الاجتماعية. وتوضح قصص الأمم الغابرة كعاد وثمود أن سقوط مجتمعاتهم كان بسبب تردى الأخلاقيات الاجتماعية وليس نتيجة الوصول إلى غاية العقلانية أو بلوغ قمة التفوق المادى.

ويعتبر مالك بن نبى - المفكر الجزائرى المعروف - أحد أبرز المفكرين الذين عبروا عن الرؤية الإسلامية للتاريخ بالمعنى الذى أسلفناه، فقد استهل فصلاً فى كتابه عن الظاهرة

الدائرية بآية قرآنية ليوضح الأصول القرآنية للتصور الإسلامى المتعلق بالتاريخ، وهذه الآية هى قول الله تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾ [آل عمران: ١٤٠]. ومن هذا التصور القرآنى للتاريخ يتجلى استنتاجان مهمان يدعمان الخصائص النفسية للشخصية المسلمة، ويشجعان على الحفاظ على الثوابت الحضارية للإسلام: الأول هو أن السيادة الحقيقية تتوقف على البنية القيمية والروحية[١٥]، وهذا هو ما يفسر أنه بالرغم من الحالة المادية المتردية، فإن المسلمين يملكون من القيم الكامنة ما يؤهلهم لأن يكونوا سادة الشعوب الغربية. الثانى أنه لا نهضة أبدية ولا انهيار أبدى فى التاريخ، وعليه فباستطاعة المسلمين أن يستعيدوا منزلتهم كحضارة فاعلة؛ شريطة أن يفعّلوا منظوماتهم القيمية بشكل ملائم فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية.

ويوضح التصور الإسلامى للتاريخ أيضاً الجانب الثانى من جوانب بقاء الأصالة والتعددية الثقافية، أعنى تحديداً الممارسة التاريخية للحضارة الإسلامية عندما كانت حضارة مهيمنة على عديد من الثقافات العريقة الأخرى. هنا نجد أن الممارسة التاريخية الإسلامية التى تتناقض مع السمة الاحتكارية التى تتسم بها الحضارة الغربية، هذه الممارسة توفر بنية تحتية خصبة على المستويين النظرى والعملى لوضع تصور بديل. كما يعج التاريخ الحضارى الإسلامى بكثير من النماذج الرائعة لتعددية دينية ثقافية توفر «حيز وجود» وبيئة اجتماعية لازمة لحياة الثقافات والحضارات العريقة جميعها. وقد كان هذا ممكنا دوماً بفضل خضوع الممارسات الاقتصادية لتوجيهات المنظومات المعيارية للمجتمع.

وعلى أية حال، فإن المقارنة التاريخية كفيلة بالكشف عن الاختلافات الجوهرية بين التعاليم الإسلامية ونظيرتها الغربية. فقد سلم المسلمون أسبانيا للجيوش المسيحية وغادروها فى نفس الحقبة - تقريباً - التى فتحوا فيها منطقة شرق أوروبا وطردوا القوات المسيحية منها، وكان ذلك خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ والذى حدث هو أنه فى ظل الحكم الإسلامى الذى استمر خمسة قرون فى شرق أوربا استمر وجود الثقافات القبلية والدينية والقومية كقوى تاريخية حقيقية لأهالى البلاد الأصليين فى تلك المنطقة، وفى المقابل تم تدمير التراث الإسلامى فى أسبانيا تدميراً مادياً ووحشياً على أيدى المسيحيين فى خلال أقل من خمسين عامًا من حكمهم للبلاد. وكذلك تم

تدمير التراث الحضارى الإسلامى الذى كان بالغ الثراء فى منطقة البلقان من قبل الجيوش المسيحية والغربية خلال فترة قصيرة جدًا، وأخيرًا وليس آخراً كانت عمليات التطهير العرقى الشرسة التى تعرض لها المسلمون فى البوسنة والهرسك خلال العقد الأخير من القرن الماضى.

وقد تبنى الماركسيون والمسيحيون السياسة التدميرية نفسها بعد ذلك نتيجة لتبنيهم نفس التصور التاريخى المستند إلى النزعة السيادية لأنماط الحضارة الغربية. وبالمثل فعل الغزاة الغربيون عندما قاموا بإقصاء وتدمير الحضارات والثقافات الهندية لمصلحة نظمهم السياسية والاقتصادية، وفى المقابل، وفى الوقت نفسه تقريبًا، نجد أن الإسلام قد انتشر فى منطقة جنوب شرق آسيا عبر الاندماج مع الثقافات الأصيلة فى تلك المناطق. وبينما احتلت الجيوش الغربية المسيحية أفريقيا بوجه استعمارى بغيض، انتشر الإسلام فى أرجاء القارة الأفريقية بوسائل سلمية، واستطاع أن يتعايش مع التقاليد الدينية للسكان الأفارقة بسهولة ويسر.

تلك النماذج التى ذكرناها ليست مجرد حقائق تاريخية عرضية، بل إنها تصور مفهومين متناقضين لفكرة التعددية، فمن منظور الحضارة الغربية نجد أن التعددية معتمدة فى داخلها على الآليات الاجتماعية والاقتصادية، ومن الجانب الآخر تأتى الحضارة الإسلامية بتعدديتها التبادلية التى تجعل السيادة للقيم والنظم التشريعية على الآليات الاقتصادية والسياسية. هذا إلى جانب أن الاحترام الذى منحه المسلمون للمجتمعات الدينية الأخرى التى دخلت فى اتفاقات صلح معهم؛ أضحى واجبًا دينيًا اقتداء بفعل النبى محمد صلى الله عليه وسلم، وتحول ميثاقه الذى واثق به أهل نجران فى اليمن إلى نمط سلوكى راسخ يهتدى به المسلمون عبر التاريخ.

وجاء فى ذلك الميثاق «بسم الله الرحمن الرحيم، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب: أما بعد فإنى أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد، فإن أبيتم فالجزية، ولنجران وحاشيتها جوار الله، وذمة محمد النبى رسول الله، على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم، وعائدهم وشاهدهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، ولا يغير أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيته، ولا

كاهن عن كهانته وليس عليهم دنية، ولا دم جاهلية، ولا يحشرون، ولا يعشرون، ولا يطأ أرضهم جيش». (الشيبانى: ١٩٦٦ : ٢٧٩).

إن هؤلاء الذين يعتقدون أن الإنسانية قد وصلت بالفعل إلى ذروة العقلانية فى ثوب الحداثة، عليهم أن يتحققوا من صحة أفكارهم بعد أن يقارنوا بين تلك المبادئ التى أعلنت فى القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) وبين التفرقة العنصرية، وحركات القومية الجديدة، والتطهير العرقى، وغيرها مما يندى له الجبين من قمع وإرهاب اجترحته أيديهم خلال القرن العشرين.



الهوامش

١ ـ لم يأت إحياء الأصولية الإسلامية الذى طفا إلى السطح بقيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ ، ليعبر عن إحياء «قيم تقليدية» فى عصر الحداثة . فقد انزوت تلك القيم ، الفاسد منها والمتسامح ، خلال القرون السابقة . إلا أن حركة الإحياء الإسلامى ظهرت كتوكيد متطلع إلى ما مضى من قيم قديمة أكثر نقاء وشفافية سادت فى الماضى البعيد لا تتصل من قريب أو بعيد « بالقيم التقليدية» الزائفة التى ظهرت فى الماضى القريب ، ولا تمت بصلة للقيم الغربية الهزيلة التى زرعت عنوة فى منطقة الشرق الأوسط . ومن هذا المنطلق تنأى الأصولية الإسلامية بنفسها عن مزاعم تطابقها السطحى بالفاشية الأوروپية» (فوكوياما ، ١٩٩٢ : ٢٣٦) .

٢ ـ «إلى درجة أن حركة الإحياء الإسلامى تعتمد اعتماداً كليًا على الانتعاش الاقتصادى الموازى لاكتشاف النفط ، فهى ليست إلا مجرد سراب حفزته الدوافع القانونية وحركات الاستقلال فى المنطقة إبان عقد السبعينيات بسبب استحواذ بعض الأنظمة الإسلامية النشطة على مبالغ طائلة من عائدات النفط ، بينما انبرت أنظمة أخرى فى استغلال البلبلة التى خلفتها العائدات النفطية بهدف السيطرة على السلطة . لكن لا هذه الأنظمة ولا تلك بقادرة على البقاء لفترة طويلة» . (١٩٨٣ : ٣٣٥) .

٣ ـ يمكن الرجوع إلى تحليل مقارن شامل يتعلق بتأثيرات «النظرات البديلة للعالم» على التصورات السياسية فى كتابى بعنوان «نماذج بديلة» : تأثيرات نظرة الإسلام والغرب على العالم وعلاقتها بالنظرية السياسية ، ١٩٩٤م .

٤ ـ يوضح فضل الرحمن (١٩٦٧ : ١) الوضع المحورى للإنسان فى الإطار القرآنى كما يلى «إن تعاليم القرآن مهيئة تمامًا لتدخل إلى حيز التنفيذ . فهى توفر نبراسًا مضيئًا للإنسان . ولذلك لا يعير القرآن أدنى اهتمام للاهوتية التخمينية المجردة . ومما لا شك فيه أن القرآن يحوى بعضًا من المفاهيم اللاهوتية والكونية والنفسية وغيرها . إلا إنها تظل جميعها مفاهيم قابلة للتطبيق ، ووضعت كى تيسر للإنسان سعيه نحو الطريق القويم ، مضبوطة على درجة أخلاقية ملائمة ومعدة خصيصًا لتتواءم مع غرض بعينه . ولذا فإن المفهوم القرآنى للذات الإلهية يظل مفهومًا عمليًا محضًا . وسيكون من قبيل الادعاء المجحف القول بمخالفة القرآن لما جاء به من قيم الحق والفضيلة . فى الوقت الذى يقر فيه القرآن أن قيم الحق ـ حتى تلك المتعلقة بالذات الإلهية ـ تظل قيمًا بحاجة إلى

أن يفهمها العقل ويدرسها من ناحية مدى نجاحها فى إنتاج نظام يدير شئون العالم . ولذلك لا ينبغى أن يصدم أحد، إذا قلنا إنه برغم ذكر لفظ الجلالة فى القرآن فى أكثر من ستة آلاف موضع (إلى جانب ذكر أسماء أخرى لله مثل الرحمن والرب) إلا أن جميع تصريحات القرآن تدور فى فلك الإنسان الذى يمثل الغاية المركزية للقرآن الكريم».

٥ - يحدد إقبال (١٩٨٨ : ٩٥) ثلاثة جوانب لتفرد واستثنائية الإنسان عبر الإشارة إلى الآيات القرآنية ومنها مثلا الآية التى تقول بأن الإنسان هو المخلوق المختار فى قوله -تعالى- : ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ [طه : ١٢٢]. وأن الإنسان هو خليفة الله فى أرضه رغم أهوائه ونزواته ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة : ٣٠]. وقوله تعالى- : ﴿ وَهُوَ الَّذِى جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام : ١٦٥]. وأن الإنسان يملك إرادة حرة ومسئول عن أفعاله وتصرفاته ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ [الأحزاب : ٧٢].

٦ - كما في سورة البقرة قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة : ٣ - ٥]، وفى سورة آل عمران ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران : ١٧٩]، وفى سورة التوبة ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» [التوبة : ٧١] .

٧ - كأسماء الله الحسنى مثل المؤمن والسلام كما فى قوله تعالى ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِى لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر : ٢٣].

٨ - لقد استخدمتُ مفاهيم الهوية والإدراك الذاتى كحالات مختلفة من الوعى، لذلك أضع الفوارق بينها بإدراجها فى نفس الجملة. قد ترى الهوية على أنها أسلوب من الاعتراف الاجتماعى بالذات مما يستلزم وجود طرفين. بينما يظل الإدراك الذاتى وعيًا محضًا بالتفرد. وقد تعطى هوية ما من قبل سلطة أو حكومة قسرًا أو طواعية لذا تظل دومًا عاملاً عشوائيًا وتابعًا اصطناعيًا يتبع العوامل الاجتماعية والسياسية الأخرى. وعلى سبيل المثال عندما منحت الدولة اليوغوسلافية هوية لمواطنيها كانت رهنًا بالنظام السياسى القائم آنذاك. لكن عندما تحلل ذلك النظام، طفت هوياتهم الحقيقية مجددًا إلى السطح كانعكاس لإدراكاتهم الذاتية المتأصلة. وهكذا ينطوى الإدراك الذاتى بالضرورة على هوية تتفق معه؛ بينما العكس ليس صحيحًا دائمًا. وقد تتحول الهوية لتصبح إدراكًا ذاتيًا فى ما إذا اتسقت مع العناصر الباطنية المكونة للشخصية.

٩ - تظهر كلية الطبقات تلك فى نظريات المعرفة الكلاسيكية التى تطورت أثناء صياغة النموذج

الإسلامى. فالبغدادى. (١٩٨١ : ٣٤) يعرف العالم بوصفه «كل موجود ذى معرفة وإدراك حسى»، ويعرفه الزمخشرى بقوله «المجتمع الكلى للأجسام (المواد) والحوادث التى وضع لها الخالق معرفة خاصة بها». فتلك أمثلة للعلاقة ذات الجذر اللغوى المشترك بين العلم والعالم. بينما يضع الجوينى رابطة دلالية بين العالم والعلاَّم بتعريف العالم بأنه «علامة دالة على مالك العالم وهو الله سبحانه وتعالى» (ف. روزنتال، ١٩٧٠ : ١٩).

١٠ ـ يحدد التفتازانى (١٩٥٠ : ١٥) مصادر المعرفة تلك بأنها «حواس عميقة وسرد صادق وعقل، مما شكل الفرضية الأساسية لهذه القضية».

١١ ـ يحاول ابن طفيل أن يظهر تلك التوافقية والتكاملية فى تحفته الشهيرة «حى ابن يقظان» بقوله «وعندما أدرك الوضع الذى آلت إليه البشرية، وأن وحشية البشر فاقت الضوارى والأوابد على شراستها. علم أن الحكمة والفوز لن يكونا إلا بما نطق به رسل الله بعد أن تمت الرسالة، فلا دين يتبع إلى جانبها، ولا فكر يضاف إلى ما جاءت به» (١٩٠٥ : ٦٨).

١٢ ـ إن حقيقة أن المفهوم الأساسى فى النظام القيمى القرآنى هو (العمل الصالح)، تشكل وحدة متماسكة لا تقبل التجزؤ مع مفهومين آخرين هما الإيمان والعلم. الأمر الذى من شأنه أن يثبت هذه القضية.

١٣ ـ قوله تعالى ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾ [الرعد : ٨].

١٤ ـ يفسر س. هـ نصر تلك الظاهرة بقوله «إن الإسلام يشتمل على رابطة لا تنفصم بين الإنسان والطبيعة، كذلك بين العلوم الطبيعية والدين، يمكن تتبعها فى القرآن الكريم ذاته. ذلك الكتاب الكريم الذى يحوى كلام الله المنزل إلى عباده. وهو مصدر الوحى الذى يعد الركن الركين للدين وأيضًا مصدر الوحى الكونى وما يحويه من آيات. فكلٌّ من «القرآن التدوينى» و«القرآن التكوينى» يحمل أفكارًا ونماذج أصلية تصف كل الموجودات. لذا يستخدم مصطلح «الآية» للدلالة عن آيات القرآن، كما تعنى أيضًا كلمة آية ما يحدث لأرواح البشر وظواهر الكون من أحداث» (١٩٨٦ : ٩٥).

١٥ ـ يصف مالك بن نبى العلاقة بين النظام القيمى والتغير الحضارى كما يلى: «كان بإمكان المرء تفهم القيم التى ألحقها عالم الاجتماع العظيم محمد ﷺ بالفضائل الأخلاقية بوصفها القوة المحركة للحضارات. لكن بمجيء عصور الاضمحلال انعكس المعيار القيمى، فصورت التوافه كما لو كانت أحداثًا جسامًا، مما كان مؤداه أن لم يحتمل الصرح الاجتماعى ما ينوء به من أثقال، كما لم تتحمل دعائمه التقنية والعلمية والعقلانية فأفضى فى النهاية إلى انهياره؛ لأن الروح وحدها بمقدورها أن تسمو بالإنسان وترتقى به؛ حتى إذا ما فقدت الروح شفافيتها بدأ الاضمحلال ثم الانهيار» (ابن نبى، ١٩٩١ : ١٠).

* * *

الفصل السادس

أزمة الأفكار والمؤسسات
فى الأمة الإسلامية
هل يمكن بناء مركز حضارى جديد؟

إن السبب الأساسى لتزايد حدة المشاكل السياسية والنفسية/ الاجتماعية بين المجتمعات الإسلامية خاصة وبين أرجاء الأمة عامة، يكمن فى التنافر القائم بين الإدراك الذاتى الإسلامى القوى - الذى يقدم نظرية بديلة ناجحة - وبين الواقع الحالى الذى تعيشه المجتمعات الإسلامية فى ظل نظام عالمى لتوزيع القوى لم يترك لهذه المجتمعات فرصة القيام بدور فاعل أو مؤثر على الساحة العالمية أسوة ببقية النظم السياسية والاقتصادية الكبرى الراهنة. وقد أتى العجز عن تفعيل النظرية الإسلامية بشكل عملى من أجل بناء مركز حضارى بديل نتيجة للإشكالية الحضارية الشاملة التى يواجهها العالم الإسلامى. على أننا يجب أن نلاحظ أن الإشكالية الحضارية الراهنة تختلف عن الإشكالية التاريخية التى تسببت فى تَنَقُّل المركز الحضارى للأمة الإسلامية من منطقة إلى أخرى: من دمشق إلى بغداد، ومن بغداد إلى القاهرة، ومن بعدها إلى استانبول، أو إلى مناطق مزدهرة حضارياً مثل أسبانيا أو الهند، وثمة أزمات كثيرة صاحبت عملية الانتقال تلك، لكنها لم تتعد كونها أزمات حضارية داخلية، سرعان ما كانت تعالج ضمن النموذج الحضارى نفسه من خلال إعادة بناء النظم السياسية والاقتصادية ضمن مركز حضارى جديد يتمتع بالقوة والحيوية.

غير أن الإشكالية الراهنة التى تواجه الأمة كانت ولا تزال أكثر شمولاً، وأكثر من مجرد أزمة حضارية داخلية، والسبب هو أن السيادة قد انتقلت بشكل واضح إلى حضارة أخرى ذات طابع مادى بحت. وعلاوة على ذلك، ونتيجة للسمة الشمولية لهذا التحدى الحضارى فإن الأزمة الراهنة التى تواجهها الأمة لن يمكن التغلب عليها بمجرد إجراء تعديلات فى عناصر النموذج الحضارى التاريخى. ونتيجة لهذه الصعوبة فإن حركات التقليديين (الإسلاميين) الجدد لم يكتب لها النجاح. فمثلاً برغم هجمات المغول التى دمرت معظم مراكز الإشعاع الحضارى فى العالم الإسلامى، إلا أن

المسلمين استطاعوا التغلب على تلك الأزمة من خلال إعادة بث الحيوية الحضارية من جديد، وكان السبب الرئيسى فى نجاحهم هو أن التحدى المغولى كان عسكرياً فقط. وعلى أية حال، فعندما غزت القوى الاستعمارية العالم الإسلامى بما تملكه من منظومات فكرية وعسكرية وسياسية واقتصادية؛ ساعية لفرض إدراك ذاتى مغاير للهوية فى تلك الظروف نشأ وضع جديد أساسه الشعور بالنقص، ونتيجة للصدمة التى أحدثها الاستعمار جاء رد الفعل مستندًا على إدراك ذاتى مؤسس على تصورات نظرية وخبرات تاريخية.

والحاصل أن السيادة المادية للحضارة الغربية أدت إلى ظهور استجابتين فى العالم الإسلامى، وذلك بعد الفشل الذى منيت به المحاولات التقليدية الجديدة لإحياء الحضارة الإسلامية من خلال إجراء تعديلات على النموذج التاريخى. تمثلت الاستجابة الأولى فى محاولة إظهار مدى التوافق بين المصادر الجوهرية للتعاليم الإسلامية، وبين العلوم الغربية الحديثة التى شكلت البنية التحتية للهيمنة المادية. وحملت تلك النزعة الإصلاحية بعدًا يدعو لتنقية العقيدة من الشوائب التى لحقت بها، والعودة إلى صفائها الأول؛ ذلك لأن هذا الاتجاه كان يهدف إلى إيجاد حلول لتلك المشاكل مباشرة من صميم التعاليم الإسلامية الجوهرية. وكان ذلك التصور مبنياً على افتراض مؤداه أن العائق الذى حال دون تحقيق الهيمنة المادية للإسلام، قد نشأ من التطبيق التاريخى للتعاليم الإسلامية، وليس من التعاليم الإسلامية نفسها. أما الاستجابة الثانية فقد استهدفت إحداث تحول حضارى شامل من خلال ثورة تغريبية. وقد افترض أصحاب هذا التوجه أن العقبة التى حالت دون تفهم المجتمعات الإسلامية لأسلوب الحياة الحديثة لم تنتج من التطبيق التاريخى الخاطئ للتعاليم الإسلامية فحسب، بل من التعاليم الإسلامية نفسها أيضًا.

(أ) الأزمة الفكرية

هذه الأزمة هى أزمة النموذج الفكرى الأساسى الذى تبنته النخبة الفكرية الإسلامية، والتى استطاعت من خلاله توجيه وصياغة التطور الثقافى للعالم الإسلامى

ضمن إطار تعليمى له خصوصيته التى تميزه عن غيره. فالتحول الحضارى الذى فُرض على العالم الإسلامى بعد تغريب الهوية الإسلامية، كان يهدف إلى استنبات نخبة فكرية موالية للغرب عبر مؤسسات تعليمية غربية التوجه، بحيث يمكنها أن تقود التحول الحضارى وتبرره. ولكن بعد السياسات التى طبقت خلال القرن العشرين، فإنه بات من المستحيل الزعم بأن الدور الذى لعبته تلك النخبة المستنبتة قد اكتسب شرعية لدى الجماهير المسلمة. وبدلاً من ذلك نشأت حالة من الاستقطاب بين الثقافة النخبوية والثقافة الجماهيرية التى حاولت بدورها إيجاد قنوات جديدة للإسهام فى عملية التنشئة الاجتماعية.

وإذا ما أردنا توضيح عملية التحول الفكرى وتداعياتها النفسية والثقافية، فإنه يصبح من الضرورى أن نمهد لذلك بتقديم إطار نظرى موجز. فقد كان المراد هو إجراء عملية تحول فكرى على يد الإنتلجانسيا المتغربة التى تحكمت فى مؤسسات التنشئة الفكرية والاجتماعية فى أغلبية بلدان العالم الإسلامى، وذلك عن طريق تهميش فئة «العلماء»، وهم الصفوة الثقافية والفكرية فى الأمة الإسلامية. ويوصف العلماء فى النظرية الإسلامية بأنهم ورثة الأنبياء، نظراً لدورهم الأساسى فى تنوير المجتمع المسلم. وهذه المهمة التى اختص بها العلماء كمرشدين للجماهير المسلمة اقتضت نموذجاً معرفياً وقيمياً خاصًا، بحيث يكون مؤسسًا على افتراض رئيسى مؤداه أن هناك توافقًا تامّا بين المصادر المعرفية. وعليه فإن تجديد وإحياء هذا النموذج المعرفى الإسلامى يجب أن يقوم به «علماء الأمة»، فهم العالمون بالأصول الإسلامية المنزلة، وهم القادرون على إعادة تفسيرها وفقاً لأساليب منهجية مشتقة من داخل النموذج المعرفى الإسلامى نفسه. وعلى الرغم من أن الموقع السياسى «للعلماء» كان دائمًا ما يتغير تبعًا لتغير الظروف، فقد بقيت لهم خاصيتان عامتان هما: عدم تأسيس طبقة مؤسسية من رجال الدين، وقيامهم بدور بارز داخل المجتمع خلال الحقبة الكلاسيكية؛ حيث كانت منزلة العلماء موضع قبول واحترام من قبل الجماهير المسلمة. وثمة تكوينات ثقافية أخرى أسهمت فى القيام بأدوار مماثلة، إلا أن الدور الجلى الذى لعبه العلماء كان له بعدان رئيسيان: نقل معرفة تتسم بالانسجام والتوافق، والبرهنة على تلك المعرفة وتسويغها. أما مهمة النقل، أو «التثبيت» فقد ضمنت استمرارية التراث

الذى تركه النبى صلى الله عليه وسلم، وحمله الصحابة والتابعون من بعدهم. وأما مهمة «الدحض»، أو البرهنة على تلك المعرفة وتقديم الأدلة العقلية والنقلية التى تثبت صحتها فهى مهمة منطقية متوقعة لرسالتهم السامية كمرشدين للأمة، ودحض أية عناصر دخيلة تظهر جراء التفاعل مع حضارات أخرى، أو مع بيئات اجتماعية وثقافية مختلفة. وقد أكسبت عملية «التثبيت» التراث الإسلامى ثراء وغنى مع استمرار التراكم الثقافى والمعرفى، بينما حالت عملية الدحض دون تسلل أية أفكار هدامة قد تتهدد البنية العقائدية المنقولة عن المعرفة الموحاة.

وقد نجح العلماء فى القيام بمهمتهم وخاصة فى المراحل التى اشتدت فيها التحديات الحضارية عبر التاريخ، وذلك بفضل حيوية الحضارة الإسلامية وقوتها، ولم يتردد المسلمون عن دمج كثير من الأفكار والعناصر المستمدة من حضارات سابقة على الحضارة الإسلامية والتى توافقت مع ثوابت ومعايير الحضارة الإسلامية. وإذا أخذنا مفهوم «العَالم» بمعناه الصحيح والشامل فى التراث الإسلامى - وليس بمعنى مختزل يشير فقط إلى الفقيه، أو القاضى كما فعل مونتجمرى وات (١٩٧٠ : ٢١٠) - فسوف نجد أنه قد أسهم بدور جوهرى من خلال عملية الدحض وإعادة التوازن فى الفكر الإسلامى. بيد أن هذا الدور لم يتحقق فى سياق التحدى الحضارى فى التاريخ الحديث بعد أن أصبح العالم الإسلامى فى موقف دفاعى فى مواجهة صعود الحضارة الغربية ونزعتها التوسعية. وظهرت الحاجة إلى إيجاد نخبة فكرية حديثة كى تأخذ دورها فى توجيه التحولات الحضارية للعالم الإسلامى. لكن للأسف فإن الإنتلجانسيا المتغربة؛ وهى النخبة الجديدة التى نهضت للقيام بتلك المهمة، لم تمتلك أية مرجعية فكرية تاريخية متسقة مع الحضارة الإسلامية. وكان نشوء تلك النخبة الفكرية فى الدولة العثمانية دليلاً قاطعًا على الأزمة الفكرية التى لا تزال الأمة الإسلامية تعانى منها.

وتدلنا الوقائع التاريخية على أنه قد ظهرت فى مطلع القرن التاسع عشر فئتان فى العالم الإسلامى بهدف مواجهة التحدى الغربى: وهما أهل العلم وأهل القلم (البيروقراطية). كان العلماء غير قادرين على التعاطى مع مثل تلك المهمة الشاقة نتيجة لما غرس فى أذهانهم من تكاسل ووهن من قبل نظام (المدرسة) التقليدى الذى حال دون أى إنتاج فكرى مما أدى إلى أفول نجم تلك الفئة. ولذلك استطاعت البيروقراطية -

أو "أهل القلم"- أن تملأ الفـراغ الحـاصل، وأتاح لهم دورهم المحـورى فى الأنشطة الفكرية أن يقوموا باقتباس عناصر حضارية جديدة وإدماجها فى البنية الاجتماعية والسياسية؛ الأمر الذى أدى لحدوث تحولات مؤسسية جذرية فى النواحى الاقتصادية والقانونية والسياسية فى المجتمع.

إن ما حدث من تطور فى التوجه الفكرى فى العالم الإسلامى يختلف تمامًا عما حدث فى التجربة الغربية، حيث شكل التراث التاريخى الثقافى معينًا معرفيًا وقيميًا تنهل منه التوجهات الفكرية الغربية، وارتبطت تلك المنظومة بالبنية الاجتماعية الاقتصادية داخل الحضارة الغربية. فالتوجه الفكرى الحديث فى المجتمعات الغربية يعتبر انعكاساً للتحولات الحضارية التى خلفتها الثورة الصناعية، كما أن هذا التوجه وثيق الصلة باتساع الطبقة البرجوازية هناك. بعكس الحال فى المجتمعات المسلمة، إذ لم تأت النخبة الفكرية الموالية للحضارة الغربية نتيجة لتحول حضارى، بل جاءت كمحاولة لخلق مثل هذا التحول من خلال تبنى عملية مأسسة مفروضة قسراً من خارج السياق الحضارى الإسلامى. وإضافة إلى ذلك فليس لتلك النخبة أية علاقة مع البنية الطبقية الاجتماعية الاقتصادية نتيجة لغياب هذه الطبقية الاقتصادية أصلاً عن المجتمعات الإسلامية. كما أعاق التصور البرجماتى المركزى للتقاليد البيروقراطية صياغة أية تفسيرات شاملة متطورة لذلك التحدى الحضارى بسبب اختزال المشكلة إلى الجوانب العسكرية والسياسية فقط.

وقد وحدت الإنتلجانسيا المتغربة نفسها مع جهاز الدولة، وساعدها على ذلك أنها ذات خلفية بيروقراطية، وأدى هذا إلى خلق ممارسات قمعية أسست عليها هذه الإنتلجانسيا استراتيجية رأسية لإنجاز عملية التحول الحضارى؛ بحيث تأخذ شكلاً هرمياً نحو التغريب الشامل. ومن ثم، قدمت النخبة التغريبية للمجتمعات الإسلامية إدراكًا ذاتيًا جديداً يقوم على أساس خطة شاملة لتغيير التوجهات الفكرية للجماهير. وقد خلق الإدراك الذاتى الجديد والوسائل الهرمية التى انتهجتها هذه النخبة توترًا مفاهيميًا بين العلماء، بصفتهم قادة الفكر التقليديين، وبين النخبة الفكرية المستحدثة، وبالتالى نشأ توتر مماثل بين النخبة الفكرية والجماهير. واستمرت تلك العداوة بين أهل العلم وأهل القلم خلال القرن التاسع عشر، إلى أن انتهت بإقصاء وتهميش أهل العلم

خلال النصف الثانى من القرن العشرين نتيجة لسيطرة الإنتلجانسيا المتغربة واحتكارها للساحة الفكرية بشكل مطلق.

وقد سعت تلك النخبة الفكرية المتغربة ـ ومثيلاتها من نخب عسكرية وسياسية ـ إلى تحقيق ثلاثة أهداف هي: إيجاد ثقافة قومية جديدة مطابقة للمفاهيم الغربية، وإنجاز التنمية الاقتصادية، وإعادة بناء القوة السياسية والعسكرية للوصول إلى موقع أفضل على الساحة الدولية. وفرضت الأيديولوجيات بشكل رسمى ليس فقط لتحقيق تلك الأهداف، بل أيضاً لتسويغ السياسات الاحتكارية التى مارستها النخب المتغربة فى مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وحاول أعضاء النخبة الفكرية المتغربة فى عديد من المجتمعات الإسلامية خلق ثقافة قومية تستند إلى الإدراك الذاتى القومى، ومستمدة من نظريات التاريخ المستحدثة التى ربطت بين الأمة المعاصرة وبين تراثها السابق على الإسلام، على نحو يتوافق تماماً مع الخلفية التاريخية للتجربة الغربية. فأطروحات أنصار الدولة التركية الحديثة أن العرقيات التركية والهندو-أوروبية ذات أصل واحد، وكذلك المحاولات الدءوب فى مصر لإحياء العصر الفرعونى الذهبى، هذه وتلك تمثلان نموذجين تطبيقيين للنظرية الحديثة فى التاريخ والثقافة. وربما كانت ادعاءات صدام حسين بإعادة تأسيس الحضارة البابلية هى النموذج الأخير من نماذج إحياء الثقافات القومية فى العالم الإسلامى. وكان الهدف الأساسى وراء تلك المحاولات هو خلق رؤية حضارية نابعة من التقسيمات الإقليمية القومية، والإطاحة بحلم إعادة الخلافة الإسلامية كمؤسسة ترمز لوحدة الأمة وتحدد خصائصها الثقافية وفقاً للنموذج الإسلامى.

واليوم، ونحن فى مطلع القرن الواحد والعشرين، نجد أن النزعة الفكرية التغريبية تواجه مأزقاً حقيقياً لعدة أسباب: أولها الفشل فى إنجاز أى من الأهداف التى حددتها منذ بداية القرن العشرين. فقد عجزت عن إيجاد ثقافة قومية مستقلة عن الخلفية الإسلامية، برغم احتكار التغريبيين لكل قنوات التنشئة الاجتماعية والثقافية. كما عجزوا حتى عن توليف تركيبة ثقافية تحوز على تأييد الجماهير المسلمة. والسبب الثانى هو العجز عن تحقيق هدف التنمية الاقتصادية. صحيح أن بعض الإنجازات الاقتصادية يمكن الحديث عنها فى عدد من الدول، إلا أنها لم تلق ترحيباً من عموم الشعب؛ لأنها

لم تحقق نموًا شاملاً من جهة، ولم تكن لها نتائج ملموسة تساعد على الارتقاء بمنزلة تلك الدول ضمن الهرمية الاقتصادية الدولية من جهة أخرى، وكان هذا هو السبب الثالث الذى يقف خلف مأزق النخبة المتغربة. وعليه يمكن القول إ المحاولات التحديثية التى اتهمت التراث الإسلامى بالتخلف والانزواء قد فشلت فى استقطاب الشعوب الإسلامية، التى بدأت تقارن أوضاعها بأوضاع دول أخرى كاليابان ـ مثلاً ـ التى حققت معجزة حقيقية فى الشأن الاقتصادى، رغم أنها بدأت فى تحديث نظمها ووسائلها بعد ـ وليس قبل ـ بدء محاولات التحديث التغريبى فى العالم الإسلامى.

ومما زاد الطين بلة أنه بالرغم من الإخفاقات المتكررة لتوجهات النخب الفكرية البيروقراطية التغريبية، إلا أن هذه النخب أضحت أكثر ميلاً لتبنى وممارسة سياسات أشد قمعاً وأكثر ضراوة عن ذى قبل، كى تحمى مكانتها الاحتكارية، بينما أخذت الشعوب تبحث عن وسائل أكثر توافقًا مع الإدراك الذاتى النظرى المستمد من التراث الإسلامى، وأدت هذه الحيوية الجديدة إلى خلق حافز نفسى نحو التحرر من عقدة النقص والشعور بالدونية، وزادت كذلك من تفاقم التوترات والصراعات فى بعض المجتمعات الإسلامية مهدِدةً ـ فى الوقت نفسه ـ استقرارها السياسى.

وهناك أزمة أخرى واجهت النخب الفكرية التحديثية المتغربة تمثلت فى المعضلة المتعلقة بفرضيتهم القائلة بأحادية اتجاه التقدم التاريخى، وبأن الحضارة الغربية تشكل نهاية مراحل هذا التقدم. تلك الفرضية التى سوغت الدور الذى قاموا به من أجل إحداث تحولات مجتمعية جذرية نحو التغريب، على الرغم من أن تفاقم الإشكالية الحضارية فى المجتمعات الغربية ذاتها قد أصابت هذا التصور التحديثى بالاضطراب، الأمر الذى انعكس على المهمة التبشيرية للنخبة التغريبية التى بُنيت على هذا التصور الغربى للتحديث. ولذلك فإن المشكلة الأساسية التى تثقل كاهل البنية الثقافية للأمة الإسلامية، تكمن فى النموذج الأصلى الذى تبناه رواد التحديث على النمط الغربى. ففى الوقت الذى بدأت فيه النخبة التغريبية تتراجع عن الدور المركزى الذى كانت تقوم به، نجد أن «العلماء» قد تم تهميش دورهم فى كثير من البلدان الإسلامية. وبناء على ذلك فثمة تحول حضارى جديد يشق طريقه فى العالم الإسلامى، آخذاً منحى مغايراً لسلفه الذى ساد القرن التاسع عشر. وأهم ما يميز هذا التحول الحضارى الجديد هو أنه يستلهم أفكاره من المرجعية الإسلامية، ويقوده جيل جديد من المسلمين ذوى التعليم

العالى، فكثير من قياديى الحركات الإسلامية داخل المجتمعات الإسلامية تجدهم إما مهندسين أو علماء اجتماع أو أطباء.

وقد أدى عدم الاستقرار فى النموذج الأساسى الذى تبنته القيادات الثقافية إلى انتشار نوع من الفوضى الفكرية، وهى فوضى ذات دلالة على وجود نوع من الحيوية على أية حال. وبالرغم من أن هذه الحيوية قد تقود إلى مرحلة من الإصلاحات والتجديدات، إلا أنه حرى بنا ألا نغفل أن الأزمة ستظل قائمة إلى أن يأتى نموذج جديد تتبناه القيادات الفكرية يكون متسقًا مع التصورات الحضارية التى تأملها المجتمعات الإسلامية؛ وذلك كى يقف فى مواجهة تحديات التحول الحضارى الراهن. ولنتذكر أن غياب نخبة فكرية متجانسة ذات رؤية واضحة كان أحد مؤشرات اندلاع حرب الخليج فيما يتعلق بأزمة العالم الإسلامى، إذ لم يكن هناك أى نوع من اللقاء بين العلماء والأكاديميين وبين صانعى القرار السياسى خلال تلك الأزمة. الأمر الذى يظهر مدى الافتقار إلى قنوات مؤسسية تعمل على التوفيق بين مساعى المؤسسات الفكرية وبين رؤى صناع القرار السياسى فى العالم الإسلامى.

واليوم تخلو الساحة من أية قنوات مؤسسية، اللهم إلا قناة أحادية الاتجاه فرضتها السلطات السياسية، تلك القناة التى يضع من خلالها العلماء مسوغات لتبرير السياسات التى يتبناها متخذو القرار. ناهيك عن كونها قناة تظل معطلة إلى أن تتفاقم أزمة ما، الأمر الذى يؤثر على مدى فعاليتها، ويتسبب فى عدم تهيئة الفرصة لمناقشة وطرح بدائل سياسية بحسب متغيرات الأزمة، ويحد من فرص المناورات السياسية. وإذا استمرت هذه الحالة قائمة فسوف تظل القدرة على معالجة الأزمات ضعيفة، وربما زادت استعصاء على الحل. إن وجود مثل تلك المؤسسة الفكرية المستقلة المزودة بقنوات اتصال ملائمة كان من شأنه أن يحول دون الدمار الذى تعرض له كل من العراق والكويت. ومن المفارقات أن المؤسسات الفكرية فى المجتمعات الغربية بما لها من قنوات اتصال ذات فعالية استطاعت أن تتواصل مع متخذى القرار السياسى فى حكوماتهم، مما مكنهم من وضع بدائل سياسية أكثر شمولاً وتأثيرًا.

وثمة مؤشر آخر - لا يقل أهمية عن سابقه بالنسبة لاندلاع حرب الخليج فيما يتعلق بالإشكالية الفكرية - يتمثل فى غياب رأى عام مؤثر قادر على توجيه القيادات

السياسية. لقد كان هناك رأى عام أمريكى ذو حضور قوى ومؤثر فى القرار الأمريكى، رغم بعد الأمريكيين عن أية تهديدات حقيقية تتهدد أمنهم وسلامتهم. وعلى الجانب الإسلامى نجد حالة عكسية فيما بين الأطراف المتناحرة، ونجدها بشكل أوضح فى الرأى العام العراقى مثلاً، وبعد الحرب تحديدًا؛ حيث أخذ توجهًا ثورياً نحو مزيد من الدمار لا الإعمار. وكانت القشة التى قصمت ظهر البعير هى عدم وجود أية منظومة إعلامية مستقلة بإمكانها إيجاد فرصة لمناقشة أبعاد القضية. وبالتالى اعتمدت الشعوب الإسلامية على وكالات الأنباء العالمية، مثل الشبكة الإخبارية الأمريكية CNN التى استطاعت أن تتلاعب بعقول الشعوب الإسلامية وتعبث بها وتؤثر فى ردود أفعالها.

(ب) الأزمة الاقتصادية: عملية الاندماج فى النظام الاقتصاد العالمى

ترتبط الأزمة الاقتصادية التى تمر بها «الأمة الإسلامية» بشكل مباشر بالتنافر الحادث بين نظم السوق الرأسمالية العالمية، وبين الخبرة الاقتصادية التى عرفتها الأمة فى تاريخها. فالمجتمعات الإسلامية عامة، لم تمر بمراحل إقطاعية عبر تاريخها الحضارى؛ ولذلك فهى تفتقر إلى بعض الآليات الاقتصادية والمؤسسات التى أفضت إلى التراكم الرأسمالى فى أوروبا الغربية، ووفرت قوة دافعة للثورة الصناعية وتصدير التكنولوجيا، وأدت أيضاً إلى تعقد الهياكل والنظم الاقتصادية. وعندما صدرت قوى الاستعمار الغربية منتجاتها وآليات السوق الرأسمالى إلى المجتمعات الإسلامية، استطاعت أن تقصى المؤسسات الاقتصادية ونظم السوق الإسلامية التقليدية؛ التى كانت تعتمد على أصول قيمية معيارية تهدف إلى السيطرة على ميكانزمات العملية الاقتصادية برمتها، وقد نجحت فى ذلك إلى حد كبير رغم افتقارها للمبررات الكافية لتسويغ الأسس القيمية الخاصة ببنية السوق الرأسمالية، وصعوبة دمجها ضمن إطار النموذج الإسلامى والمفاهيم الاقتصادية الإسلامية.

ونحن الآن بصدد دراسة بعد آخر من أبعاد الإدراك الذاتى التى تؤثر على عملية نقل نظم السوق الرأسمالية إلى المجتمعات الإسلامية. فمن ناحية أخلاقيات الإنتاج والأطر السوقية الرأسمالية الاستهلاكية، هناك احتمال وارد بإمكانية توافقها مع هوية ذاتية برجوازية معينة كنموذج إنسانى أساسى. ذلك لأن مثل تلك الطبقة البرجوازية

بصفتها نموذجًا من نماذج الأخلاقيات الإنسانية لا يمكن أن تقوم لها قائمة ضمن الخلفية الحضارية الإسلامية ؛ لأن هذه الطبقة تؤمن بتطبيق مفاهيم اقتصادية وضعية ، مما يستلزم بالضرورة تهميش تطبيق الأسس المعيارية الإسلامية ضمن آليات حركة السوق . وتكمن هنا ـ بالذات ـ المعضلة الأساسية أمام محاولات تغريب الاقتصاد الإسلامي . ومن المعروف أن التنمية الاقتصادية التي شهدتها المجتمعات الغربية قد نتجت عن وجود طبقة اقتصادية لم يكن لها وجود في المجتمعات الإسلامية ، ولذلك فقد حاولت النخبة البيروقراطية في المجتمعات الإسلامية إيجاد نموذج مطابق لتلك الطبقة الاقتصادية البرجوازية في العالم الإسلامي .

وإذا نظرنا مثلاً إلى السياسة الاقتصادية إبان الخلافة العثمانية التي كانت تدعى (Mil-li Iktisat) وكذلك السياسات المماثلة لها في مصر وفي مجتمعات إسلامية أخرى ، نجد أنها كانت تهدف إلى إيجاد طبقة برجوازية إسلامية قادرة على أن تمهد الطريق أمام التنمية الاقتصادية . ونظراً لأن تعبير «المسلمين البرجوازيين» لم يكن متسقاً في داخله ، فلم تتمخض تلك المحاولات عن بناء نظام اقتصاد سوق بالمعنى الحقيقي ، بل تمخضت بدلاً من ذلك عن رأسمالية زائفة وضعها برجوازيون زائفون . وبرغم نجاح هذه الرأسمالية الزائفة في ترسيخ ثقافة استهلاكية مغرقة في البذخ إلا أنها عجزت عن تحقيق إنتاجية إبداعية في علاقات الإنتاج . وعلى الرغم من النجاح في إزاحة الأسس الأخلاقية لنظم السوق التقليدية ، إلا أن هذه الرأسمالية الزائفة قد أخفقت أيضاً في تطوير أخلاقيات وضعية من أجل تطبيقها على العلاقات الاقتصادية . وكان الهم الأول الذي يشغل بال الكثيرين من الرأسماليين المزيفين هو انتماؤهم لطبقة اقتصادية أعلى ، وتبني أسلوب حياة قائم على المفاهيم الاستهلاكية فحسب .

وثمة تساؤلان مهمان في سياق تناولنا للأزمة الاقتصادية ، الأول هو : هل من الممكن نقل العقلية الغربية التي تشكل محور آليات السوق الرأسمالي نقلاً كلياً إلى المجتمعات الإسلامية التي تستند إلى خلفية تاريخية تختلف تمام الاختلاف عن مثيلتها الغربية؟ . والثاني هو : هل من الممكن تأسيس بنية سوق بديلة تتلاءم والثوابت الحضارية للنموذج الأخلاقي الإسلامي عبر إعادة صياغة التشريعات والقوانين الإسلامية؟ .

لقد شكل التساؤل الأول مأزقًا وقعت فيه الحركات التى سعت لتغريب العالم الإسلامى، حيث فشلت فى تهيئة بيئة ملائمة لتنمية اقتصادية ملموسة مثلما حدث فى اليابان. وشكل التساؤل الثانى المأزق الذى عانت منه الحركات الإسلامية. وأضحت هذه المعضلة أكثر خطورة بالتوازى مع النزعة المتزايدة نحو ترسيخ العولمة. فحتى الآن لم تستطع المجتمعات الإسلامية تطوير بنية اقتصادية بديلة تتماشى مع الثوابت الحضارية للنموذج الأخلاقى الإسلامى، اللهم إلا بعض محاولات الأسلمة التى ابتكرتها بعض المؤسسات الاقتصادية، والتى تعمل تحت مظلة النظم الاقتصادية الرأسمالية نفسها. وكما ذكرنا فى تحليلنا ضمن الفصلين الثالث والرابع فإن من المستحيل إقامة مركز حضارى بديل دون ترسيخ دعائم مركز جذب اقتصادى وآليات سوق فعّالة. وتمتلك البلدان الإسلامية ثروة ضخمة من المواد الأولية الاستراتيجية اللازمة لتفعيل تنمية اقتصادية شاملة، إلا أن النظم السياسية التى فرضتها القوى الاستعمارية والتى كان من شأنها زعزعة الاستقرار فى الدول الإسلامية لا تزال تقف عائقًا قوياً إزاء تحقيق التكامل المرجو بين الطاقات الاقتصادية الإسلامية الهائلة؛ وطالما ظلت هذه الإمكانيات الاقتصادية تدور بشكل مفكك فى مدار الآليات الاقتصادية العالمية، فستظل سيادة القوى الاستعمارية، وسيستمر استغلالها لتلك الإمكانيات. ولا تحول القلاقل السياسية والتبعية لآليات الاقتصاد العالمى دون صياغة بنية سوق بديلة فحسب، بل هى تحول أيضًا دون توزيع مثمر للموارد البشرية والمادية فى العالم الإسلامى.

وتنعكس الأزمة الاقتصادية فى العالم الإسلامى بشكل مباشر فى أن كل دولة إسلامية تسعى منفردة للاندماج فى النظام الاقتصادى العالمى، وذلك عوضاً عن العمل على تطوير سوق إسلامية مشتركة قد تشكل إضافة حقيقية للبنى الاقتصادية الإسلامية بوجه عام. وهذه الظاهرة تمنع أية إماكنية لتشكيل نظام اقتصادى بديل، وتضمن - على العكس من ذلك - استمرارية الاستعمار الاقتصادى الجديد، وتمكين الهيمنة السياسية الغربية فى العالم الإسلامى. وأقل ما يجب فعله فى المرحلة الراهنة هو تحقيق اندماج اقتصادى إقليمى فى العالم الإسلامى، الأمر الذى من شأنه إرساء دعائم الاستقرار السياسى فى المنطقة من خلال توزيع عادل للموارد، ورفع مستوى دخل الفرد. وإذا لم

يتحقق ذلك فلن يكون بالإمكان التغلب على تلك الأزمة، وسيظل أسلوب حياة الفرد المسلم رهنًا بمصالح القوى الدوليةوالشركات متعددة الجنسيات ضمن المنظومة الاقتصادية العالمية.

لقد أظهرت الحرب التى اندلعت بين إيران والعراق وحرب الخليج مدى عجز «الأمة» عن تشكيل بنية سوق بديلة، أو حتى تشكيل تكتل اقتصادى فعال؛ الأمر الذى يعطى مؤشرًا على غياب العقلانية الاقتصادية. ولو أن تعاوناً شاملاً حدث بين الأطراف المتصارعة فى تلك الحروب، لكانت المكاسب أكبر بكثير من أى نصر محتمل لطرف على الطرف الآخر. إن عائدات البترول وفرت مميزات هائلة للعالم الإسلامى خلال العقدين الماضيين، غير أن صناع القرار السياسى للأسف عجزوا عن تحويل ذلك إلى طفرة اقتصادية إنتاجية. وأسيىء استخدام تلك الموارد مرة بتوسيع نطاق النزعات الاستهلاكية، ومرة بالدخول فى سباق تسلح محموم، وأدى هذا الاستغلال السيئ للثروات النفطية إلى تغلغل النظم الاقتصادية الاستعمارية على أراضى الأمة الإسلامية من خلال دعم تلك النظم للشركات المتعددة الجنسيات فى تسويق سلع مترفة، وأسلحة فتاكة كان العالم الإسلامى فى غنى عنها.

ولاحظ الجميع كيف أن صناع السياسة الغربيين شرعوا فى مناقشة الجوانب الإيجابية لإعمار العراق ومردودات ذلك على اقتصاديات بلادهم حتى من قبل أن تنتهى الحرب. والواقع أن مشاريع إعمار كلّ من الكويت والعراق ـ التى تنافست عليها الشركات متعددة الجنسيات ـ قد أسهمت فى ترسيخ تبعية النظم الاقتصادية الإسلامية للبنى الاقتصادية الغربية. إن الاستخدام المنتج والفعال للموارد الاقتصادية فى البلدان الإسلامية يمكن أن يسهم فى صوغ مركز حضارى بديل للمركز الأطلسى، والمركز الأوروبى، والمركز الباسيفيكى أيضًا.

(ج) الأزمة السياسية: مشكلة الشرعية السياسية ووحدة الأمة

إن الأزمة السياسية الرئيسية فى العالم الإسلامى هى أزمة شرعية النظم الحاكمة. ولهذه الأزمة جانبان مهمان: يتعلق الأول منهما بالتنافر الذى ظهر إبان فترة عملية التحولات الحضارية. ويتعلق الثانى بمضمون التراث الاستعمارى.

بالنسبة للجانب الأول، نلاحظ فى الواقع الراهن أن الشرعية السياسية فى عديد من البلدان الإسلامية هى «شرعية إجرائية»، أو هى شرعية ذات طابع أدواتى شكلى، وليست ذات مضمون قيمى أو فكرى. وثمة مؤشران يدلان على مركزية الأساليب الإجرائية فى بناء شرعية السلطة: المؤشر الأول هو المكانة المحورية للقائد الكارزما باعتباره رمزاً للدولة، والثانى هو الاهتمام المبالغ فيه الذى يظهر فى ضخامة الاحتفالات التى تقام بمناسبة تنصيب زعيم الدولة. وهذان المؤشران يدلان أيضًا على مدى الافتقار للأسس القيمية التى تستند إلى الركائز المعرفية والقيمية التى تشكل الثقافة السياسية فى الدولة. وهذه المظاهر «الإجرائية» التى يتسم بها نمط الشرعية السياسية هى نتيجة طبيعية للتحولات الحضارية التى دمرت كل المنظومات القيمية التى كانت سائدة. فقد اعتقدت النخبة السياسية والثقافية المتغربة أن المؤسسات السياسية الغربية المفروضة على المجتمعات الإسلامية سوف تخلق قيمها الخاصة بها، لكن ذلك لم يحدث، ولم تكلف تلك النخبة نفسها عناء إعادة تقييم ثقافتها السياسية، مما أدى إلى منع تكوين معايير أخلاقية عامة. وهكذا انفصلت منظومات القيم التى تبنتها النخب الحاكمة عن قيم وأخلاقيات الجماهير، ونجم عن ذلك فراغ فى المشاركة الشعبية السياسية وفى حشد وتعبئة الرأى العام الجماهيرى، مما حدا بتلك الشعوب إلى نبذ القيم السياسية التى فرضتها الأنظمة الديكتاتورية البيروقراطية، والأنظمة العسكرية، والملكيات التقليدية بعد أن تضعضع سلطان هذه الأنظمة بسبب افتقارها إلى تلك الأسس المعرفية القيمية.

أما الجانب الثانى لمشكلة الشرعية السياسية فهو المرتبط بالتراث الاستعمارى الذى أنشأ الدول على أساس وحدات إقليمية، ولكنه حال دون صياغة ثقافة سياسية مستقلة وتلقائية فى تلك المجتمعات التى ليست لديها تقاليد سياسية خاصة بالدولة عبر تاريخها. وحتى اليوم لا تزال دول عديدة فى منطقة الشرق الأوسط تفتقر إلى المتطلبات الأساسية الضرورية كى تصبح دولاً ذات شرعية واستقرار سياسى ضمن إطار جغرافى إقليمى طبيعى. فلا هى تملك خلفية تاريخية منفصلة تمثل كيانًا سياسيا مستقلاً، ولا هى تملك خصائص ثقافية متفردة، لغوية كانت أو دينية أو عرقية، وهى عناصر من شأنها تمييز دولة عن جاراتها من الدول الأخرى. وبالتالى فإن واقع التجزئة الإقليمية يعكس مدى التأثير والنفوذ الذى لا تزال تمارسه القوى الاستعمارية على تلك

الدول، إلى جانب الفصل بين الموارد الاقتصادية والبشرية فى المجتمعات الإسلامية؛ بما يضمن تبعية هذه الدول المتشتتة للنظم الاقتصادية العالمية بما يصب فى مصلحة القوى الاستعمارية المعاصرة.

وقد أفضى واقع التجزئة المصطنعة بين البلدان الإسلامية إلى نتائج عدة، أهمها اثنتان:

النتيجة الأولى هى فقدان التقاليد المميزة للدولة، وضعف الجوانب المؤسسية فى الثقافة السياسية. وأدى ذلك إلى حدوث صراع بين النخب المتنافسة داخل الدولة، فأصبحت الطريقة المثلى لترسيخ دعائم السلطة السياسية هى انتهاج سياسات تتسم بالشمولية والبيروقراطية. وفى الوقت نفسه دعت الحاجة إلى صياغة قومية إقليمية(وطنية) بهدف إضفاء الشرعية على النظام القائم وقياداته من النخبة السياسية، واستلزم ذلك صوغ أيديولوجيات رسمية لفرض مفاهيم قيمية سياسية معينة على الجماهير بهدف الحفاظ على النظام الحاكم واستئصال شأفة أية قوى معارضة له.

والنتيجة الثانية هى أن الهويات المتصارعة داخل النظام السياسى الواحد قد أدت إلى تفاقم مشكلة الهوية الإسلامية فى أرجاء العالم الإسلامى. فطفت إلى السطح هويات على أسس مختلفة مثل: القبلية، والعرقية، والإقليمية القومية. والجامعة القومية الشاملة، والرابطة المذهبية، وكل ذلك جاء كنتيجة لانهيار الخلافة العثمانية، وانفراط المظلة الجامعة التى كانت تشمل جميع الانتماءات الفرعية. واستغلت القوى الاستعمارية هذه الهويات المتصارعة لإيجاد نظام توازن قوى داخل المنطقة. كما ظهرت دول عن طريق الطفرة، وانتقلت من النظام القبلى إلى نظام الدولة بقفزة واحدة، حيث استحوذت عائلة واحدة على جميع الامتيازات فقط لوجودها فى مركز السلطة السياسية. وفى حالات أخرى ظهرت نزعة إقليمية مصطنعة كأساس لعقيدة أيديولوجية وزعامة كارزمية تماهت مع الدولة لكى تملأ الفراغ السياسى على الأرض التى تسيطر عليها وفق تصور غير محدد المعالم عن ماهية «الدولة» فى حد ذاتها. ويظهر تأثير صراع تلك الهويات جلياً وبشكل خاص فى السياسات العربية الحالية. وتحاول الإدارة الروسية والحكومات الموالية للنظام السوفييتى السابق فى آسيا الوسطى محاكاة الوضع القائم فى العالم الإسلامى بإثارة القلاقل السياسية فى تلك المنطقة لإعاقة استقلال الجمهوريات الإسلامية الآسيوية عن الاتحاد السوفييتى السابق.

إن الأشكال السياسية المصطنعة التى سادت العالم الإسلامى كنتيجة للإرث الاستعمارى تنقسم إلى نمطين من النظم السياسية؛ لكل منهما طريقته فى اكتساب الشرعية السياسية، وهما: الملكيات التقليدية، والدكتاتوريات البيروقراطية. وتستند الشرعية السياسية لتلك الأنظمة إلى التوجهات التقليدية الإجرائية الرمزية والعقائدية الأيديولوجية المكتسبة من الحداثة، وكلاهما لا يعبران عن مؤشرات حقيقية لشرعية سياسية مستقرة، أو مستندة إلى منظومة من المفاهيم المعرفية والقيمية.

وعلى الجانب الآخر استطاع الإرث الاستعمارى تكوين نظام توازن قوى فى المنطقة ذى حساسية شديدة لأية تغيرات تطرأ عليه. وتحاول الملكيَّات التقليدية استغلال النزاعات القائمة بين التكوينات العسكرية والبيروقراطية للحفاظ على مكانتها المتميزة ضمن الوضع القائم، بينما يسعى زعماء الأنظمة العسكرية البيروقراطية إلى جذب الطاقات الاقتصادية لتلك الملكيات التقليدية من أجل تعزيز دورهم فى السياسة الإقليمية؛ بحيث إذا ما اتجهت قوة ما لتغيير الوضع القائم، فسوف يظهر بمنتهى السهولة حلف مضاد لتلك القوة، الأمر الذى يشكل مؤشراً واضحاً على نظام توازن القوى الذى رسخت دعائمه القوى الاستعمارية الغربية. كما يتيح ذلك النظام الفرصة أمام القوى العظمى كى تتدخل فى شئون العالم الإسلامى عبر التلاعب بموازين القوى فى المنطقة.

وتعتبر أزمة الخليج نموذجاً تطبيقياً لنظام توازن القوى المبنى على نظام «الشرعية المفروضة». وقد رأينا كيف استطاعت كل من مصر، والسعودية، وسوريا أن تشكل بسهولة حلفاً مضاداً - رغم اختلاف مصالح هذه الدول وتضاربها - لمواجهة تهديد القوة العسكرية لصدام حسين الذى كان يسعى لتحطيم ذلك التوازن، وعند ذلك أضحت الفرصة سانحة أمام القوى الكبرى بقيادة الولايات المتحدة للتلاعب بالنظام العربى كله كى تعيد رسم معالم التوازن بين القوى الرئيسية فى المنطقة، وكى تعيد أيضًا تشكيل الوضع القائم وفقًا للاحتياجات التى يمليها النظام العالمى الجديد.

بيد أن تأرجح نظم الحكم فى البلدان العربية بين الأسر الملكية التقليدية والنخب العسكرية البيروقراطية - كبديلين لبناء الشرعية فى السياسة العربية - لن يضمن استقراراً سياسيًا طويل المدى فى المنطقة، وبخاصة بعدما حدث من تحولات حضارية أجبرت

النظم البيروقراطية على اقتسام القوة السياسية مع الجماهير. إضافة إلى أن الضغوط المتزايدة للمساهمة فى العملية السياسية فى مختلف أرجاء العالم سوف تؤثر على مجمل الوضع فى المنطقة، بما فى ذلك النظم الحاكمة. وقد بدأ تأثير هذه الضغوط يظهر فعلاً فى عدد من التطبيقات الديمقراطية (المحدودة) فى كلّ من الأردن والجزائر أواخر الثمانينيات وقبيل أزمة الخليج مباشرة. وهنا تتجلى معضلة القوى الكبرى والولايات المتحدة على وجه التحديد فى منطقة الشرق الأوسط. فقد بدأت المخاوف تساور هذه القوى من جراء تقدم العملية الديمقراطية فى الشرق الأوسط، على الرغم من أنهم ساندوا حركات التغيير الجماهيرية من قبل فى شرق أوروبا. وسبب مخاوفهم هو أنهم يتشككون فى أن التحول الديمقراطى سوف يشجع ما يسمونه «الأصولية الإسلامية»، ولذلك السبب أيضًا استطاعوا استغلال سياسات صدام حسين بهدف استعادة الوسائل التقليدية للشرعية السياسية فى العالم الإسلامى.

وإذا ما بحثنا فيما وراء المتغيرات السياسية اليومية، سوف ندرك أن الأزمة السياسية فى العالم الإسلامى لن يتم التوصل إلى حل لها إلا من خلال ترسيخ قواعد نظرية وعملية تتسم بالاستقرار والمشروعية، وتكون متجذرة فى التجربة التاريخية الثقافية للمجتمعات الإسلامية. وسوف يكون بالإمكان تحقيق ذلك من خلال توسيع نطاق المشاركة السياسية، مما سيحفز من عملية ترسيخ الشرعية فى بلدان المنطقة. كما يجب على الأنظمة القائمة مراجعة مدى شرعية أساليبها خلال الحقبة القادمة التى من المتوقع أن تشهد تحولات حضارية بالغة الخطورة. ولن تؤدى مصادرة المشاركة السياسية إلا إلى مزيد من عدم الاستقرار السياسى، واندلاع مواجهات دامية بين الجماهير والنخب الحاكمة. لذا يجب التخفيف من حدة التوتر الحالى فى العالم الإسلامى عبر التوصل إلى تفهم مدى الحاجة إلى التعاون والتآزر بهدف تحقيق استقرار طويل المدى. ويتطلب الاستقرار فى العالم الإسلامى شرطًا آخر هو إيجاد آليات أمن داخلية بهدف إيجاد حلول للمشكلات السياسية التى قد تطرأ بين الدول الإسلامية، ويمكن تحقيق ذلك إذا ما أعيدت هيكلة منظمة المؤتمر الإسلامى على نحو يمكنها من أداء دورها بفاعلية وكفاءة.

ويتعين على جميع الهيئات الدولية أيضاً البدء فى إعادة النظر فى أدوارها على الساحة السياسية الدولية، وبخاصة بعد التغيرات الجذرية التى طرأت على النظام

العـالمى . فقـد أثبت غـزو العراق للكويت فى نفـس توقيت انعقـاد دورة منظمـة المؤتمر الإسلامى فى القاهرة عجز المنظمة عن ضمان الأمن بين الدول الأعضاء، كما أظهر فى الوقت نفسه فقدان قنوات الدبلوماسية السلمية القادرة على احتواء الأزمة السياسية داخل أروقة المنظمة . ولعل الوسيلة التى تضمن فعالية الوسائل السلمية هى وضع اتفاقية للأمن والتعاون بين أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامى على غرار اتفاقية هلسنكى للأمن والتعاون الأوربى . وفى هذا السياق يجب تجميد كل النزاعات الإقليمية، على أن يضمن أعضاء المنظمة عدم تعدى دولة على أخرى . وعلينا أن ندرك بصفة عامة أن فكرة قيام عالم إسلامى موحد قادر على تخطى الحواجز والحدود لا تعنى مجرد إزالة الحدود بين الدول الإسلامية، أو إلحاق دولة بدولة أخرى؛ لأن ذلك يمكن أن يخلق حالة من الفوضى، وأوضح دليل على ذلك هو الفوضى التى تفشت إبان أزمة الخليج، ووفرت فرصة ذهبية للتدخل العسكرى من قبل القوى الكبرى لتدمير البلدان الإسلامية، ومن ثم إعادة بنائها لصالح القوى الغربية على حساب الموارد البشرية والمادية للعالم الإسلامى .

***

الفصل السابع

النظام العالمى الجديد والإسلام

(أ) النظام العالمى الجديد: خطاب تبرير الأزمة

تتجلى الأزمة الحضارية المحتدمة على الساحة السياسية للنظام العالمى من منظورين: الأول يؤكد على أنها أزمة تتعلق بالدولة القومية، بصفتها وحدة سياسية، والثانى يؤكد على أنها أزمة تتعلق بالنظام الدولى كنظام عالمى. فالوحدة السياسية فى نموذج الحداثة الغربية هى الدولة القومية بوصفها السلطة السياسية العليا ذات السيادة على إقليم جغرافى محدد. ومن المعروف أن الدولة القومية ظهرت للوجود ككيان سياسى عبر سلسلة طويلة من التطورات بدأت من القرن الثانى عشر بالتوازى مع التطورات فى الجوانب الاجتماعية والاقتصادية. وعلى الرغم من ذلك فإن الأسس الفلسفية لمفهوم الدولة القومية انتظرت طويلاً حتى جاء هيجل، الذى قام بتأصيلها وصياغتها صياغة متماسكة، وله فى ذلك عبارة شهيرة تقول: «إن الدولة هى شريعة الله فى الأرض». وتوضح هذه العبارة الشاملة البليغة الجوهر الحقيقى للدولة من منظور مجرد. وقد أعطى هيجل للنظم الاجتماعية والسياسية مضمونًا روحيًا وماديًا. ومن هنا يمكن القول بأن نظرية هيجل عن الدولة كانت أكثر شمولاً من نظرية الدولة التى وضعها توماس هوبز.

لقد حاول هوبز إيجاد مسوغات للقوة المطلقة للدولة عبر وضع تفسير حيادى، بينما منح هيجل الدولة مضمونًا ما ورائيًا مجردًا (غيبيًا)، يقول هيجل: «إن الدولة ترمز إلى واقعية الفكر الأخلاقى، فالعقل الأخلاقى يعد بمثابة الجوهر الذى سيعلن عن نفسه بإدراك أبعاده وتطبيق مفرداته إلى منتهى ما توصل إليه من المعرفة بذاته. وتنشأ الدولة مباشرة بصفتها عرفًا تقليديًا ينفذ إلى الوعى الذاتى للفرد والمعرفة وجميع الأنشطة الحياتية، بينما يجد الوعى الذاتى بفضل عاطفته خلاصه فى تلك الدولة كرمز لماهيته ونهايته، بل ونتاج لوجوده ذاته ونتاج لحريته المنشودة. وتظل الدولة عقلانية التوجه

على طول الخط بقدر ما تعبر عن جوهرها الحقيقى، مما يضمن لها السيطرة على الوعى الذاتى بمجرد ارتقاء ذلك الوعى إلى مستوى شموليتها. ويعد ذلك التوافق الجوهرى نهاية ثابتة مطلقة بحيث تأتى الحرية لتأخذ موقعها تحت مظلة تلك النهاية الثابتة المطلقة. وعلى الجانب الآخر تمارس هذه النهاية الثابتة نفوذها على الفرد ملزمة إياه بواجبات ومهام فى مقابل انتسابه لتلك الدولة» (١٩٩٠ : ٨٣ ـ ٨٤).

إن المنزلة السامية التى أسبغها هيجل على الدولة فى فلسفته ـ واعتباره أن الدولة مؤسسة أخلاقية حتمية ـ كانت تتفق مع قيام النموذج الحداثى خلال القرن التاسع عشر، وجاءت أيضًا لتتكامل مع فكرة الارتقاء والتطور وانعكاساتها التاريخية، وأسهمت كذلك فى إقصاء الكنيسة التى ادعت أنها تمثل الإرادة الإلهية فى الأرض: «إن عصر التنوير الذى شهد تنامى الشكوك تجاه المسيحية بين جميع طبقات المجتمع جاء ليكرس الدولة العلمانية وينزهها عن كل نقص وخصوصًا داخل الدولة القومية(هايز ١٩٦٠ : ٤٥). أضف إلى ما سبق أن تشكيل أيديولوجيات رسمية قادرة على وضع تعريف لتلك المؤسسة المجردة (الدولة) قد ولَّد أعنف الأجهزة السياسية القمعية التى شهدتها الإنسانية قاطبة. وأصبحت الأيديولوجية القومية والاشتراكية التى استرشدت بتنبؤات تاريخية كابوسًا يعانى منه الأفراد الذين لم يستطيعوا وضع هوية لذاتهم فى ظل الهيمنة الروحية المطلقة للدولة.

لقد وضعت الدولة ـ بوصفها مؤسسة سامية ومقدسة فى إطار النموذج الحداثى ـ هويات جديدة وقوانين وأدوارًا ومهام للأفراد؛ حيث لم تقبل الطبيعة ولا البيئة الاجتماعية نشوء فراغ بعد سقوط الكنيسة، وأصبحت الأجهزة الحكومية أكثر تطورًا وتعقيدًا، بل وتزايد هذا التعقيد خلال العصر الحديث، فى محاولة لكى ترقى الدولة إلى منزلة الموِّجه للنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولذا نلاحظ أن الفلسفة الهيجلية التى رسخت دعائم الدولة باعتبارها الطريقة المثلى لتحقيق الحرية والوعى الذاتى قد تحولت لتصبح نظام استرقاق وشعور بالاغتراب، لكن بشكل أكثر تعقيدًا.

صحيح أن الفلسفة الهيجلية ليست وحدها هى التى وضعت الأساس الفلسفى للتحولات التى طرأت على العلاقة بين الفرد والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، بيد أنها تظل هى المسئولة عن كونها مصدر الإلهام لعديد من الأنظمة الشمولية. فالماركسية

أعادت صياغة الجدلية الهيجلية بهدف وضع إطار لأيديولوچية ثورية، بينما حولت الفاشية الفلسفة الهيجلية للدولة لتصبح أيديولوجية قومية مستندة إلى فرضية تصف الدولة بأنها القوة الأسمى، وإنها مبدعة القيم والأخلاق. ولذلك فإن هذه المشلكة تدل على مدى شمولية وتجذر المعضلة الحضارية المعاصرة.

وفى ضوء ما تقدم، يتبين أن فوكوياما قد وقع فى مأزق معقد. فهو يحاول أن يثبت نظريته القائلة بنهاية التاريخ عن طريق إظهار مكامن الضعف التى تشوب الدولة القومية مستخدمًا الإطار الفلسفى الهيجلى. ومن ثم لا يجد مخرجًا من ذلك المأزق إلا عبر التفريق بين المجتمع المدنى وبين الدولة، ولكنه يناقض الفلسفة الهيجلية التى تؤكد على أن "التضحية لصالح انفراد الدولة هى الرابطة الأساسية بين الدولة وجميع أعضائها ومكوناتها، مما يعد واجبًا عامًا» (هيجل١٩٩٢ : ١١١). لذا فسيكون من الصعب تحقيق التصالح بين تصور التضحية من أجل الدولة كمؤشر دال على الدولة المثلى لهيجل، وبين تفسير فوكوياما للعقلانية الهيجلية الذى يضع خطوطًا حمراء تحت نقاط الضعف داخل منظومة الدولة كمؤشر دال على نهاية التاريخ. ويسعى فوكوياما لتكريس عنصر آخر كقوة مطلقة بإمكانها وضع نهاية للتاريخ: هذا العنصر هو عقلانية العلم الحديث بوصفها آلية توجيهية، يقول: «إن اكتشاف الوسائل العلمية خلق تقسيمًا أساسيًا ـ غير دائرى للتاريخ ـ إلى فترات قبل ذلك الاكتشاف وبعده. وبمجرد الوصول إلى عصر العلم، فإن التقدم، واستمرار الرقى العلمى سوف يوفران آلية توجيهية يمكنها تفسير عديد من مظاهر التطور التاريخى اللاحقة» (١٩٩٢ : ٧٣).

ويوضح فوكوياما نقاط ضعف الدولة ـ وهى العنصر الهيجلى فى النموذج الحداثى ـ باعتبار أن هذا الضعف دليل على نهاية التاريخ عبر تعيين عنصر مقدس جديد يشكل مظهرًا آخر من مظاهر النموذج ذاته. بيد أنه لا يسعى لسبر أغوار العلاقة التى تربط بين العناصر التى ينطوى عليها النموذج الحداثى ذاته. وعمومًا لن يتسنى بأى حال عزل أزمة نظام الدولة بعيدًا عن الإطار العام المميز للحداثة. والحق أن الإعلان عن ظاهرة نهاية التاريخ بهدف التحايل على ذلك التناقض الفلسفى ليس إلا استغلالاً برجماتيًا مفرطًا فى تبسيط المعطيات التاريخية. وقد أثبت انهيار النظام الاشتراكى أنه انهيار لمفهوم الدولة وليس نهاية للتاريخ. إذ لم تكن شعوب أوروبا الشرقية لتثور بسبب

ثبوت فشل النظم الاقتصادية الاشتراكية فحسب، بل إنها ثارت أيضًا ضد الأساليب القمعية التى تنبثق من مفاهيم الاستر قاق الحداثية. ومع ذلك ـ وحتى الآن ـ لا تزال تلك الشعوب عاجزة عن التوصل لبديل ملائم يملأ الفراغ الذى حدث. وبالتالى ظلت أمالها معلقة بالاندماج فى الجماعة الأوروپية لكى تحقق حلمها بالتحرر من قيود الاستبداد البيروقراطى الذى خلفته الدولة الاشتراكية. إلا أن هذه الأحلام تبخرت عندما حلت الانقسامات الإثنية المتعصبة محل نظام الدولة القومية.

ويواجه نظام الدولة القومية ـ فى واقعه الراهن ـ أزمة شاملة من اتجاهين أساسيين هما: العولمة، والعصبيات العرقية المحلية. فأوروپا تعانى حاليًا من هاتين الظاهرتين فى الآن نفسه. ونلاحظ أن أوربا الغربية لا تقف مكتوفة الأيدى إزاء تلك الإشكالية، بل تقدم حلولاً واقتراحات عبر القفز من مفهوم الدولة القومية إلى مفاهيم أعمق وأكثر فعالية كى تتلاءم مع متغيرات العولمة، بينما لا تزال أوروپا الشرقية تترنح من جراء فوضوية التعصب العرقى المتوحش. ولا تسلم أية دولة سواء أكانت ذات نظام فيدرالى أو مركزى موحد من مواجهة تلك التحديات العاتية. وقد أدت التعددية الدينية والعرقية فى مناطق مثل البلقان والقوقاز إلى جعل هاتين المنطقتين من أكثر بؤر الصراع دموية فى سياق هذه المرحلة التى تتسم بالفوضى العارمة.

إن التغيرات الراديكالية فى منطقة شرق أوروپا والأزمة التى يمر بها نظام الدولة القومية ليستا مجرد انعكاسات لأزمة محلية خاصة بالنظم السياسية التى كانت تابعة للاتحاد السوفييتى السابق فحسب، بل هى انعكاسات لإشكالية حضارية شاملة تثقل كاهل النموذج الحداثى برمته. فالتوجهات القومية الجديدة فى أوروپا الغربية وشمال أمريكا تقدم لنا مؤشرات تحذيرية على الأزمة القيمية التى تميز هذه الحقبة من التاريخ. وبناء على ذلك يجب ألا نعتبر الأزمة التى تعانى منها الدولة القومية أزمة هيكلية، بل هى بالأحرى أزمة قيمية لن يتأتى تجنبها من خلال إجراء إصلاحات هيكلية فقط. ومن ذا الذى يمكنه أن يزعم بأن ما حدث فى البوسنة من تطهير عرقى ومجازر جماعية وحشية كان من الممكن تجنبه بمجرد إجراء تعديلات هيكلية؟. إن منظومة قيم الدولة القومية لم يكن بوسعها درء مثل تلك الفوضى، ومن ناحية أخرى ظهر الوجه المزيف لشمولية وعالمية «القيم الأوروپية» عندما كانت الشعوب المسلمة بحاجة لتلك القيم.

وفى ضوء ما سبق، يمكن القول إن الأزمة الداخلية التى يعانى منها نظام الدولة القومية ذات صلة وثيقة بالنظام العالمى برمته، هذا النظام القائم على أساس تفرد كل دولة عن الدول الأخرى: «إن الفردية هى الوعى بوجود الفرد كوحدة تتميز عن مثيلاتها من الوحدات الأخرى، فهى تعبر عن ذاتها فى دولتها وتميز وجودها عن سائر الدول، وهذه الدول بدورها تستقل بذاتها عن الدول الأخرى» (هيجل ١٩٩٠ : ١١٠). ويقدم التصور الذى يعبر عن مهمة الفرد تجاه الدولة فى النظام الهيجلى مسوغًا فلسفيا لقيام الحروب: " فإذا ما اختلفت الدول، وتعذر أن تتوافق إراداتها معًا، فإن المشكلة لا يمكن حلها إلا بالحرب. وإن الدولة بمعونة رعاياها يمكنها أن تتوسع وتحقق مصالح متشعبة، وأن تقيم علاقات مختلفة، وتلك العلاقات والمصالح يمكن أن تتضرر إلى حد بعيد بقيام الحرب، لكن يظل من الصعب تحديد أى من تلك العلاقات والمصالح التى يمكن اعتبارها خرقًا صارخًا لمعاهدة ما بين الدولتين، أو حتى تحديد مدى إساءة ذلك الخرق لكرامة واستقلال الدولة. ويرجع السبب فى ذلك إلى أن الدولة قد تعتبر وجودها وكرامتها رهنًا بأى من تلك العلاقات والمصالح، وإن كانت ضئيلة، ومن ثم تُختزل العلاقة فى القول بأنه كلما شعرت الدولة بحساسية ما ضد أى تعد على مصالحها كلما فرضت تلك الدولة انطباعًا أقوى بتفردها عن غيرها نتيجة لسلام داخلى طويل فى بحثها عن خلق حالة من الفعالية خارج حدودها». (هيجل ١٩٩٠ : ١١٣). وهكذا نرى أن تصور الدولة القومية لدى هيجل يظهر جانبًا إيجابيًا للحرب؛ لأنها سوف تمكن مواطنى الدولة من تحقيق وعى متزايد بمدى الرابطة التى تربطهم كمواطنين فى دولة واحدة.

ويشكك هيجل فى ما إذا كان باستطاعة القانون الدولى ومختلف الخطط المعاصرة التى تهدف لتكوين اتحادات سلام أن تحقيق أى تقدم ملموس؛ وهو يشك فى ذلك لأنه يؤمن بأن الدولة لا يجب ـ ولن تستطيع ـ التضحية بفرادتها واستقلالها، يقول: «إن الفرضية الأساسية التى تتعلق بالقانون الدولى (مثل ذلك القانون العالمى الذى يجب أن يكون صالحًا للتطبيق بين الدول، والذى يختلف عن المحتوى التفصيلى للمواثيق الوضعية) تقول بتقنين العلاقات بين الدول والتصديق على التزامات الدول تجاه بعضها، مما يجعل من الضرورى الإبقاء على هذا القانون. لكن: بما أن سيادة الدولة

هى المبدأ الأساسى الذى تبنى عليه الدولة علاقتها بالآخرين، فإنه إلى ذلك الحد تكون الدول فى حالة طبيعية مع بعضها البعض، وستنتقل حقوقها إلى حيز التنفيذ طالما كانت حقوقًا فردية وليست جماعية تحت مظلة إرادة مؤسسية تجمعهم. ولذلك فإن هذا الشرط الواجب ترسيخه فى القانون الدولى لا يتعدى كونه شرطًا مستحسنًا، لكن ما يحدث حقيقة أن العلاقات الدولية التى تخضع للمعاهدة المبرمة تحل محل تلك العلاقات». (١٩٩٠ : ١١٣).

وثمة ثلاثة تساؤلات تثور هنا فيما يتعلق بمدى تفهم العلاقات الدولية والأزمة التى تمر بها هذه العلاقات:

السؤال الأول هو: هل بالإمكان التوصل إلى أخلاقيات مثالية محددة تضمن تحقيق السلام والحرية استنادًا إلى الأسس الفلسفية التحديثية التى وردت فى النظام العالمى الذى تصوره هيجل؟. والإجابة بالطبع لا؛ لأن هيجل يرى أن تصاعد حدة التوتر بين الدول ضرورة من أجل حفظ كيان كل منها وكرامتها. إذًا فما هدف فوكوياما من أن يجعل الفلسفة الهيجيلية مرجعيته لبيان صلاحية القيم الليبرالية كصيغة عالمية مطلقة من القيم؟ اللهم إلا إذا كان فوكوياما غير مكترث من الناحية المنهجية وهو يختار قراءاته من كتابات هيجل، أو ربما يريد تقديم أساس فلسفى محكم لكى يحد من قدرة هيجل للدفاع عن النظام العالمى القائم الذى نتج بالأساس عن نظام الدولة القومية «الهيجلى»، لكن بصورة أكثر حداثة. وبالتالى يريد فوكوياما أن يخفى الأزمة المعاصرة، ويطمس فشل النموذج الحداثى فى إرساء دعائم نظام عالمى عادل. وعلى ما يبدو فإن ذلك سيشكل الخلفية الفلسفية للنظام العام الجديد.

والسؤال الثانى هو: هل سيكون هيجل محقًا أو على الأقل أكثر صدقًا من فوكوياما فى تحليله لدور القانون الدولى والمنظمات الدولية إذا كان يهدف إلى وصف الوضع الراهن؟. إن ممارسات نظام الدفاع المشترك بصفته أكثر المؤسسات نجاحًا داخل القانون الدولى تثبت أن تحليل فوكوياما لا يمت بصلة لتطور نظام القيم العالمى وأخلاقياته، لأن سياسة الكيل بمكيالين التى اتبعتها الأمم المتحدة فى حرب الخليج وخلال الأزمة البوسنية أظهرت حقيقة أن القوة الوحيدة التى تسيطر على السياسات الدولية هى إرادة الدول الكبرى، ولم تستطع الأمم المتحدة تنفيذ أية سياسات تتطلب فرض قرارتها بالقوة إبان

حقبة الحرب الباردة بسبب تأرجحها بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي. وبما أن الاحتكار يمثل الصفة الغالبة على العلاقات الدولية خلال فترة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، فإن الأمم المتحدة أصبحت أقرب لأن تكون مؤسسة سياسة خارجية داخل الولايات المتحدة الأمريكية، ولا تفعل شيئًا سوى الإقرار والتسبيح بحمد الدولة التى تتعهدها بالرعاية. لذا فإن القانون الدولى ومؤسساته كافة ليسوا سوى انعكاس يدل على هيمنة القوى الحقيقية على بقية الدول، الأمر الذى وصفه هيجل بدقة منذ قرن مضى أو يزيد.

وأما التساؤل الثالث فهو: إلام يهدف النظام العالمى؟. هل هو حقّا انعكاس لتأكيد فوكوياما على عالمية المبادئ الديمقراطية والليبرالية؟. إن العكس يبدو هو الصحيح؛ فالنظام العالمى هو تجسيد لنظام «حكم القلة» فى حقبة ما بعد الحرب الباردة، وقد منح هذا النظام صلاحيات ومسئوليات خاصة لخمسة أعضاء دائمين فى مجلس الأمن لهم وحدهم حق اتخاذ القرار، وحق الفيتو، بشأن أكثر القضايا حساسية وأهمية على الساحة العالمية. وإذا كانت نظرية فوكوياما القائلة بعولمة القيم الديمقراطية صحيحة، فمن المفترض أن يكون هناك توجه نحو بنية أكثر ديمقراطية فيما يتعلق بالعلاقات الدولية، ومن المفترض أيضاً أن تقود الأمم المتحدة هذا التوجه مع بقية الدول الديمقراطية الأخرى. غير أن العكس هو الذى ثبتت صحته خلال الأعوام الأخيرة؛ إذ تحول حكم القلة الذى كرسه النظام العالمى الغربى إلى احتكار شامل للقرار الدولى، وأية قرارات تتعلق بالقضايا الدولية المصيرية هى اليوم حكر على النخبة الأمريكية التى تحدد الأولويات الاستراتيجية، ولا تعدو مهمة المنظمات الدولية سوى تبرير القرارات الأمريكية. أضف إلى ذلك المغزى الذى يعبر عنه تكوين مجموعة الثمانية الكبار التى تضم «الدول الصناعية الكبرى» وما لها من سلطة على القرارات الاقتصادية الدولية، وهى تؤكد التوجه الحالى نحو نظام عالمى احتكارى تحكمه حفنة قليلة العدد من دول الكبرى.

ومن هنا يتبين أن هيجل كان محقّا فى تحليله التوصيفى، كما يتبين خطأ فوكوياما فى إساءته لاستخدام النظام الهيجلى من أجل الدفاع عن أغراض سياسية برجماتية لحساب تلك النخبة المتسلطة غير الديمقراطية، وذلك بتزويدهم بمسوغات الإبقاء على

النظام العالمى القديم ولكن فى الثوب الجديد الذى يرتديه النظام العالمى الراهن. وبرغم كل ذلك يظل من الصعب إخفاء الأزمة القيمية التى ضربت النظام العالمى الحالى فى مقتل، حتى وإن حاول أمثال فوكوياما تخفيف الآلام التى يعانيها هذا النظام فكريًا وسياسيًا.

(ب) النظام العالمى الجديد والعالم الإسلامى: خلفية المواجهة

خلال العقدين الماضيين تولدت نزعة فى الدوائر السياسية والمراكز البحثية الغربية لتشويه المجتمعات الإسلامية وتصويرها على أنها مجموعات شاذة عن المجتمع الدولى. فقضية سلمان رشدى، والنقاشات التى دارت حول قانون الزى الإسلامى فى فرنسا وبريطانيا، كلها عوامل أثارت التحيزات التاريخية ضد الإسلام. وتم تسخير وسائل الإعلام بشكل مكثف لتدعيم ذلك التصور، إلى أن اندلعت أزمة الخليج باحتلال العراق للكويت، حيث لاحظنا أنه برغم دعم عديد من الدول الإسلامية للجبهة الكويتية، إلا أن الإعلام الغربى استغل صدام حسين ليصوره كرمز على نمو التهديد الذى يشكله التيار الأصولى الإسلامى. وبرهن هذا التصور على أن الغرب يحاول صناعة عدو إسلامى - على طريقة الأفلام السينمائية - لاستغلاله فى تحقيق أغراضه السياسية.

وفى مقابلة مع صحيفة الليبراسيون أشار عالم الاجتماع الفرنسى إى. مارين إلى أزمة العلمانية الغربية وذلك فى معرض حديثه عن الخطر الإسلامى المزعوم، وذهب إلى القول بأن البعض يسعى لحجب أزمة الغرب عن طريق التحريض ضد «صورة عدو تاريخى». وبالطبع فإن سيناريو العدو التاريخى قد يخفى صراعات وأزمات داخلية، كما أنه قد يساعد على خلق شعور بالوحدة والتآزر. وفى هذا السياق كان ربط شخصية صدام حسين بشخصيات مثل هتلر وستالين إبان أزمة الخليج نموذجًا ملفتًا للانتباه عندما نتأمل التداعيات الفكرية والنفسية لمثل هذا الربط، ومنها على أقل تقدير: تصوير العالم الغربى بقيادة الولايات المتحدة كمحارب يسعى من أجل الحرية والديمقراطية ضد النازية خلال الثلاثينيات والأربعينيات، أو مثلما حدث بعد ذلك فى مواجهة المعتقدات الاشتراكية خلال الحرب الباردة.

إن وجود عدو أيديولوجى أو سياسى يعد وسيلة من وسائل تبرير السياسات الخارجية. ويؤكد فالرشتاين على تلك الظاهرة بوصفها خاصية من الخصائص الدالة على استمرارية السياسة الخارجية الأمريكية، فيقول: «نحن نفترض دون تدقيق حدوث نقلة فى السياسات الأمريكية تجاه الاتحاد السوفييتى من سياسة التهدئة التى وضعها روزفلت إلى السياسة العدائية التى اتسم بها ترومان وخلفاؤه إبان الحرب الباردة. إلا أننى أختلف مع ذلك، إذ يبدو لى أن سياسة الولايات المتحدة لم تتغير، فبعيداً عن بلاغة الخطاب السياسى، نجد أن الولايات المتحدة سعت لإقامة إمبراطورية ستالينية مصغرة بل وتعهدتها بالرعاية، وبخاصة داخل الحدود السوفييتية فى الفترة من ١٩٤٥م وحتى ١٩٤٨م. وقد ردت الستالينية الجميل دون قصد فوفرت مبرراً أيديولوجيا لترسيخ الهيمنة الأمريكية على النظام العالمى. كانت الستالينية ذاتَ توجهات معتدلة ولا تميل إلى تصعيد الأمور، وخاصة بما كان لها من نفوذ على القوى الثورية فى مختلف أرجاء العالم. بل وعملت على ضمان واستقرار النظام فى منطقة تمثل ثلث مساحة العالم، إلى أن توفى ستالين، فبدأ بذلك مسلسل تدهور الاتحاد السوفييتى المتسارع إلى أن وصل إلى نهايته إبان حكم جورباتشوف، الأمر الذى تسبب فى إحراج الولايات المتحدة الأمريكية(١٩٩٠ : ٤٦).

وبعد انتهاء الحرب الباردة، بدأت جبهة عدائية جديدة فى الظهور على الساحة لتحل محل ذلك التصور المتحيز. ففى عديد من الخرائط الافتراضية التى رسمتها الصحف لما يتعلق بالتوزيع السياسى للقوة خلال القرن الواحد والعشرين، كانت الأصولية الإسلامية هى التهديد الوحيد الذى سيعوق عولمة القيم التى تتبناها الحضارة الأمريكية، ويحول دون قيام أوروبا الموحدة. ويسير تحليل فوكوياما على هذه الوتيرة نفسها ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بقوله: «لقد تمكن الإسلام بالفعل من وأد الديمقراطية الليبرالية فى أجزاء عديدة من العالم الإسلامى، الأمر الذى يشكل تهديداً صارخًا للممارسات الليبرالية حتى داخل دول لم تحقق الديمقراطية السياسية بشكل مباشر. فقد أعقب نهاية الحرب الباردة ظهور تهديد عراقى ضد الغرب حيث شكل الإسلام عنصراً مؤثراً بشكل لا يقبل الجدل»[(١)]. وهكذا فإن تصوير العالم الإسلامى كعدو محتمل قد برر ثلاثة إجراءات ضد الشعوب الإسلامية:

أولها هو تبرير سياسات القمع السياسى ضد الجماهير المسلمة على يد النخب السياسية الفاسدة الموالية للغرب . وتحت تأثير مثل هذا الضغط النفسى وعمليات غسيل المخ ، فإن انتهاكات حقوق الإنسان والإجراءات الشمولية غير الديمقراطية التى مارسها النظام العسكرى فى الجزائر ، لم توضع موضع المناقشة أو مجرد الإدانة اللفظية ، وبدا الأمر كما لو أن هناك منظومتين مختلفتين من القيم لعالمين متناقضين .

والأمر الثانى هو القمع الوحشى الذى تعانى منه الأقليات المسلمة ، والذى اعتبرته القوى التى تزعم الدفاع عن حقوق الإنسان مجرد شأن داخلى لا يجوز لها أن تتدخل فيه ، وتركته للدول التى تعيش فيها الأقليات المسلمة . فالأقليات المسلمة فى كشمير وچورچيا وكوسوفا وغيرها حُرمت من التمتع بعالمية القيم الديمقراطية بعد أن ذاقت الأمرين فى تلك البيئة العدائية . بل اتسع نطاق هذا الأسلوب ليصل الأمر إلى أن يدعى قطاع الطرق الصربيون - بعد أن قتلوا النساء والأطفال المسلمين - أنهم كانوا بصدد إنجاز مهمة تاريخية لحماية أوروپا من الأصولية الإسلامية ، كما لو كان مليونا مسلم بوسنى رزحوا دهوراً تحت قمع حكوماتهم قادرين على غزو أوروپا ! ! .

أما الأمر الثالث فقد تمثل فى عقد تحالفات دولية ضد أية تهديدات إسلامية محتملة . فنجد مثلاً أن لارى برسلر ، السيناتور الأمريكى وعضو الحزب الجمهورى الذى ينتمى له الرئيس بوش ، قد أصر خلال زيارته للهند فى مطلع عام ١٩٩٢م على أن اتحاداً نووياً إسلامياً يتكون من تسع دول تقع فى وسط وجنوب آسيا على وشك القيام ، مما سيهدد استقرار الهند بشكل خاص والاستقرار العالمى بشكل عام . ولا يزال المحللون الاستراتيجيون منكبين فى محاولات حثيثة لإثبات أن الحزام الإسلامى الذى يمتد من تركيا ليشمل إيران وأفغانستان وباكستان مروراً بخمس جمهوريات سوفييتية سابقة مقدم على التحول إلى الأصولية . ومما يثير الدهشة أن الحزام الإسلامى نفسه كان قد حظى بالدعم والرعاية من قبل الولايات المتحدة إبان الحرب الباردة لضمان المصالح الاستراتيجية الأمريكية ضد التوجهات السوفييتية التوسعية آنذاك . وعلى التوازى مع تلك الظاهرة تطالب جمهورية صربيا بتوسيع التعاون مع اليونان فى منطقة البلقان ، بينما تعمل أرمينيا على تهييج المشاعر الدينية فى الدول المسيحية الكبرى بهدف كسب دعمها فى حربها ضد أذربيجان ، كما تدعم إسرائيل الهند ضد الحركات الشعبية فى

إقليم كشمير والبنجاب، إضافة إلى عديد من المؤشرات الدالة على وقوع انتهاكات إسرائيلية لحقوق الإنسان فى فلسطين مشابهة لتلك الانتهاكات التعسفية والوحشية التى مارسها الصرب فى البوسنة. وهكذا نجد أن التحيز السافر ضد العالم الإسلامى المدعوم بتبسيط مخل لمفاهيم الأصولية الإسلامية يخفى وراءه عدائية متعنتة بتحريض الدول المجاورة لدول العالم الإسلامى من المغرب وحتى إندونيسيا ومن البوسنة إلى أوروپا الوسطى.

وثمة خلفية تاريخية ذات أبعاد نظرية وحتى خيالية لمثل ذلك التحيز ضد الأصولية الإسلامية، ومن أهمها بعدان: أولهما هو أن الحضارة الإسلامية هى الحضارة الوحيدة التى حظيت بمنزلة أرقى من الحضارة الغربية، وقد كانت السيادة الإسلامية فى منطقة شرق أوروپا وحوض البحر المتوسط من أهم الأسباب وراء سعى الغرب لاكتشاف طرق جغرافية تجارية جديدة إبان القرنين الخامس والسادس عشر. أما بقية الحضارات والثقافات العريقة الأخرى التى تئن تحت وطأة العولمة الغربية فى عصرنا الحالى فلم تكن لها سيادة مماثلة لسيادة الحضارة الإسلامية فى الماضى. ومن ثم فقد كانت الأمم الإسلامية تمثل دومًا العدو اللدود فى التاريخ الغربى. والبعد الثانى هو مقاومة المجتمعات الإسلامية للأطماع الاستعمارية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، بينما رضخت مجتمعات أخرى أمام السيادة الغربية، أما البعد الثالث فيتمثل فى سعى الجماهير المسلمة فى الوقت الراهن من أجل إعادة صياغة ثوابتها الحضارية وثقافتها فى عصر عولمة الثقافة واحتكارها. وهذا هو السبب الرئيسى الذى يفسر لماذا يجرى الحديث عن المسلمين بوصفهم عناصر غير منسجمة مع النظام العالمى.

وفى الواقع، فإن شعوراً عامًا ينتاب الجماهير المسلمة بعدم الأمان فيما يتعلق بدور النظام العالمى حيالهم، ويرجع ذلك إلى انتهاج سياسة الكيل بمكيالين والمعايير المزدوجة فى الشئون الدولية. فالأطماع التوسعية للسياسة الإسرائيلية تسامح معها النظام العالمى بكرم بالغ. بينما توصف الانتفاضة الفلسطينية بأنها أنشطة إرهابية، وفى الوقت نفسه جرى تصوير حركات التمرد الجماهيرى فى أوروپا الشرقية على أنها انتصار للحرية. ولم تكن هناك ردة فعل جادة حيال التدخل السوفييتى العسكرى فى جمهوريات البلطيق، حتى المنظمات الدولية التى تنتابها الحساسية المفرطة تجاه الأقليات فى دول

العالم، لم تكلف نفسها عناء شجب ما تتعرض له الأقليات المسلمة من قمع فى الهند ويوجوسلافيا السابقة وبلغاريا وكشمير وبورما وغيرها. وفى الوقت الذى اعتبرت فيه الدول النووية الإسلامية مثل باكستان وكازاخستان مصدر خطر يهدد العالم، نجد أن القوى الكبرى تغض الطرف عن الأسلحة النووية واعتبارها من الشئون الداخلية فى دول مثل إسرائيل والهند. وليس للمسلمين - الذين يمثلون ربع سكان المعمورة - مقعد واحد دائم فى مجلس الأمن، بينما يستغل حق الفيتو من قبل أية دولة ذات عضوية دائمة ضد جميع المطالب التى تتقدم بها دول العالم الإسلامى.

إن تلك الحقائق الذى أشرنا إليها، وكثير غيرها مما لا يتسع المقام لذكره، قد أفقدت الجماهير الإسلامية الثقة فى النظام العالمى كوسيط حيادى لحل الخلافات، خصوصًا بعد الجرائم التى ارتكبت فى حق الشعوب الإسلامية خلال العقدين الماضيين. وشعور المسلمين بعدم الأمان على هذا النحو هو أحد الأسباب الأساسية وراء ردود فعلهم تجاه الدور الذى يلعبه النظام العالمى المعاصر.

(ج) - برنامج جديد للعمل السياسى فى العالم الإسلامى: نحو نظام عالمى بديل

من البديهى أن عملية التهميش التى تجرى فى ظل النظام العالمى، وانعكاساتها الصدامية بين النظام الدولى الجديد وبين الشعوب الإسلامية سوف تؤثر بالضرورة على البرنامج السياسى للأمة الإسلامية. ومن المؤكد كذلك أن التهميش والتحيز المسبق من شأنهما التأثير على الرؤى السياسية لجميع المسلمين، بما فى ذلك النخبة العلمانية المتطرفة فى علمانيتها. حتى الأقليات الإسلامية التى كانت منضوية تحت حكم أنظمة اشتراكية سابقة واقتنعت بأن مبادئ المساواة التى طرحتها الأيديولوجية الاشتراكية سوف تقضى على التفرقة بين أفراد المجتمع على أساس القومية أو المعتقد، تلك الجماعات لم تسلم من الأساليب القمعية التى طبقتها الأنظمة الاشتراكية، مثلما حدث من مجازر فى البوسنة على يد ميلوسوفيتش وانتهاكات حقوق الإنسان، ومثلما حدث نتيجة السياسات العدائية المتعصبة التى مارسها إدوار شيفرنادزه الزعيم الديمقراطى الذى كان يشار إليه بالبنان، وكان فى الوقت نفسه مواليًا للاتحاد السوفييتى ضد مسلمى إقليم أبخازيا وإقليم أوسيتنيا الجنوبية.

ومن جهة أخرى، فقد أصيب المسلمون من دعاة القيم الغربية فى البلدان الإسلامية بصدمة وخيبة أمل من جراء سياسات الكيل بمكيالين التى طبقت باسم الليبرالية والديمقراطية والحرية. فبينما استمرت عمليات التطهير العرقى وانتهاكات حقوق الإنسان فى البوسنة، طفقت السلطات الأمريكية تضغط على تركيا، والتى كانت حليفًا دائمًا للقوى الغربية خلال الحرب الباردة وما بعدها، وذلك من أجل تقديم تنازلات لقبرص برغم عدم ارتكاب أية عمليات قتل جماعى خلال الثمانية عشر عامًا التى تلت التدخل التركى هناك. إن مثل هذا التناقض سوف يؤدى بالضرورة إلى تفاقم الأزمة بين صفوف النخبة العلمانية فى تركيا التى ما فتئت تحاول إقناع مراكز القوى الغربية أن تركيا قد كفت عن تحمل المسئوليات الدولية التى كانت تحملها الخلافة العثمانية المنهارة. وبينما كانت القوات الجوية للتحالف الغربى تحلق فى أجواء شمال العراق لتدمير ما لم يدمر بعد، استمرت فى المماطلة وتبديد الوقت سدى حتى أباد الصربُ المسلمين فى البوسنة، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على رغبة الغرب فى تدمير الوجود الإسلامى فى أوروبا. ومثلما حدث مع النخبة السياسية التركية، فإن سياسة الكيل بمكيالين من شأنها أن تجبر الأنظمة العربية المنساقة انسياقًا أعمى وراء القوى الغربية على إعادة النظر فى مواقفها على صعيد العلاقات الدولية.

وعلى المدى البعيد فإن تلك التطورات المتلاحقة سوف تؤثر حتمًا على الإدراكات النفسية والسياسية للجماهير المسلمة، إلى جانب تولد شعور قوى بالهوية الإسلامية لدى لنخبة الحاكمة فى تلك المجتمعات. ومن المتوقع أن يتعاظم دور الوعى الذاتى فى العالم الإسلامى نتيجة للأزمة التى تواجه نظام الدولة القومية، وما أودى إليه سوء الاستغلال من قبل القوى الغربية لتفريق شمل البلدان الإسلامية وتقسيمها إلى دويلات مفككة. ولذلك فقد نشهد تحولاً هائلاً فى البرنامج السياسى للدول الإسلامية عما قريب. وستكون النظريات السياسية والممارسات العملياتية فى العالم الإسلامى خلال القرن المنصرم خير معين لنا لتقديم أدلة ذات مغزى لوضع الخطوط العريضة للأولويات الإسلامية فى القرن الواحد والعشرين. والواقع يشهد بأن التحولات السياسية خلال القرن المنصرم قد أثرت بشكل عميق فى أطروحات وممارسات نظم الحكم فى الدول الإسلامية؛ فبعد أن خلقت سياسات التغريب هوة باعدت بين النظرية

والتطبيق، بدأت المؤسسات والمفاهيم التقليدية تشهد عملية تحول شبه جذرية. وعلى أية حال فإن القيام بتحليل مقارن للأطروحات والممارسات السياسية بين الربعين الأول والأخير من القرن العشرين؛ من شأنه أن يكشف لنا عن الفعاليات التجديدية التى تتسم بها الحضارة الإسلامية.

ويمكننا سبر أغوار نظم الحكم فى العالم الإسلامى خلال القرن العشرين والنظر إليها من خلال أربع مراحل، كل منها يلخص تقريبًا ربع قرن من التطورات السياسية فى العالم الإسلامى. تبدأ المرحلة الأولى من مستهل القرن العشرين وتنتهى بسقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م، وهذه المرحلة كانت استمرارًا للفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر من الناحية النظرية والتطبيقية السياسية. أما المرحلة الثانية فتبدأ من نهاية الخلافة العثمانية وحتى نشوب ثورات التحرر من الاستعمار بُعَيدَ الحرب العالمية الثانية. وتأتى المرحلة الثالثة لتشمل فترة الثورة ضد الاستعمار إلى عقد السبعينيات، لنصل من ثم إلى المرحلة الرابعة التى تميزت بعصر جديد من الإدراك الذاتى الموازى لقيام أحداث جسام مثل انطلاق الجهاد فى أفغانستان، واندلاع الثورة الخومينية فى إيران، وتأجج الانتفاضة فى فلسطين، والسقوط المدوى للاشتراكية. وكل مرحلة من تلك المراحل تركت بصمات بارزة على العلاقات الدولية المختلفة ضمن النظام العالمى المعاصر، وكذلك على القوى الكبرى المهيمنة عليه.

المرحلة الأولى: كانت النزعة الاستعمارية هى المقوم الأساسى من مقومات النظام العالمى خلال تلك المرحلة، وظهرت خلالها ممارستان سياسيتان مختلفتان، حيث كان التقسيم الجغرافى السياسى للدولة العثمانية - التى كانت مركز النظام الحاكم متمثلة فى شخص الخليفة العثمانى - يئن تحت الضربات المتوالية للقوى الاستعمارية، بينما رزحت الدول الإسلامية الأخرى تحت نير الاستعمار. لقد أدرك السلطان عبد الحميد الثانى العلاقة الوثيقة بين الوضعين السياسيين السابقين. كما كان على قناعة تامة بأنه لن يكتب للدولة العثمانية البقاء إلا بتعاضد الخلافة مع بقية البلدان الإسلامية فى مواجهة النظام العالمى الذى رسخت دعائمه القوى الاستعمارية. ولعبت مؤسسة الخلافة دورًا محوريًا فى هذا الصدد. وكانت هى الأمل الوحيد للم شمل الأمة الإسلامية، وتعبئة الجماهير الإسلامية لمواجهة الاستعمار. ولذلك عملت القوى الاستعمارية، وخاصة

الإمبراطورية البريطانية، على تدمير الخلافة التى كانت تمثل رمزاً نحو إقامة نظام عالمى بديل وجديد.

وعليه يمكن القول إن تلك الممارسات الاستعمارية قد حددت ميادين العمل السياسى الإسلامى خلال تلك المرحلة، وظلت الوحدة الإسلامية هى الوسيلة الوحيدة التى كانت تضمن الاستغلال الأمثل لتلك العلاقات الإسلامية، حيث نجحت الثقافة السياسية والمؤسسات المبنية عليها فى البقاء برغم الضغوط التى ولدتها استراتيجيات التغريب التى فرضت بعد عهد «التنظيمات» (٢). ولم يتضمن البرنامج السياسى فى العالم الإسلامى التخلص من تلك المؤسسات أو ثقافتها السياسية، بل على النقيض من ذلك، نجحت تلك العناصر فى تطوير نمط جديد من المؤسسات شكلت الإطار الأساسى للسياسة الإسلامية، حتى إن قياديى حركة «الاتحاد والترقى» الموالين للغرب كانوا على دراية بنشوء تلك الظاهرة.

وقد احتلت عملية تقوية دعائم البنية الإدارية والعسكرية، عبر إجراء إصلاحات بيروقراطية برجماتية، مكانة متقدمة فى التغيير الاجتماعى وفى الفكر السياسى على السواء. إلا أن الإصلاحات الهيكلية البيروقراطية والخطاب الدينى النظرى كانا ملمحين غاية فى الاختلاف داخل السياسة الإسلامية فى تلك الفترة، مما تسبب فى تبنى تصور انتقائى فيما يتعلق بالنظرية السياسية وتطبيقها. وقد بذل السلطان عبد الحميد الثانى ما فى وسعه لمزج هذين الملمحين بهدف تطبيق أفكار الوحدة الإسلامية عبر إجراء إصلاحات فى النظام التعليمى وتنشئة جيل جديد يتسلح بالعلوم الغربية الحديثة. وحازت تلك المحاولة التوفيقية على رضا رواد النظرية السياسية الإسلامية خلال تلك المرحلة، بل شجعتهم على أن يحذوا حذو الشيخ الأفغانى فى المزاوجة بين الوحدة الإسلامية والنزعات القومية فى العالم الإسلامى. إلى جانب محاولات خير الدين التونسى لإجراء إصلاحات بيروقراطية داخل إطار المؤسسات التقليدية. وقيام حركات المعارضة الإسلامية بقيادة محمد عاكف وسعيد النورسى للمطالبة بمساحة أكبر فى الممارسة السياسية. والمبادرة الإسلامية التى تبناها سعيد حليم باشا الذى شغل منصب رئيس الوزراء إبان حكم حزب الاتحاد والترقى، وغيرها من محاولات المزاوجة والانتقاء التى قامت بهدف إيجاد حلول للإبقاء على النظام العالمى الإسلامى فى مواجهة النظام العالمى الاستعمارى.

وبرغم كل الصعوبات فى تلك الفترة الأولى، فإن النظرية السياسية الإسلامية اتسمت بالوضوح الشديد مقارنة بالفترات اللاحقة، وذلك بسبب الخلفية المفاهيمية والنظريات والمؤسسات المشتركة داخل الثقافة الاجتماعية السياسية التى استندت إلى مفاهيم إسلامية مثل: دار الإسلام والجهاد والخلافة والشورى والبيعة وغير ذلك من المفاهيم والممارسات التى كانت سائدة فى السابق؛ فى الثقافة والممارسة. وقد شكلت تلك المفاهيم نقطة التقاء بين النخب السياسية وبين الجماهير المسلمة. ومن ثم كان بالإمكان حشد وتعبئة الشعوب الإسلامية خلال الحروب الشاملة التى اندلعت فى الفترة بين عامى ١٩١١، ١٩٢٣م فى جميع أرجاء الإمبراطورية العثمانية من خلال تلك الرابطة الاجتماعية الثقافية، والاجتماعية السياسية.

المرحلة الثانية: وهى التى بدأت بسقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م، واستمرت حتى نشوب ثورات التحرر من الاستعمار بُعَيدَ الحرب العالمية الثانية. وخلال هذه المرحلة خضعت الشعوب الإسلامية لتغيرات جذرية شاملة لم تعهدها قط خلال تاريخ الحضارة الإسلامية. لقد كانت بالفعل فترة تاريخية حرجة بالنسبة للهوية الإسلامية، وشهدت تأميم المؤسسة الدينية، وأدت الممارسات السياسية للنخب المتغربة إلى عزل وتهميش جميع المفاهيم والمؤسسات الموروثة تقريبًا.

وعلى أية حال فقد تحددت الملامح الأساسية للعلاقات الدولية خلال هذه المرحلة تحت تأثير ظاهرتين مهمتين: الأولى تمثلت فى التخلى عن منظومات الفكر الدينى واللجوء إلى المنظومات الأيديولوجية كصيغة عقائدية حديثة، وكتعبير عن بلوغ البنية السياسية الاستعمارية إلى ذروتها من منظور التبرير المؤسسى على المستوى الدولى. وقد سيطرت القوى الاستعمارية الغربية على مقدرات جميع الدول غير الغربية تقريبًا، باحتكارها المطلق للنظام العالمى، وبترسيخها للدعائم النفسية والأيديولوجية للعقلية الاستعمارية. وباستثناء ثلاث دول تم الاعتراف بشرعيتها دوليا وهى: تركيا وإيران وأفغانستان، فإن بقية بلدان العالم الإسلامى وقعت تحت سيطرة الإدارة الاستعمارية خلال تلك الفترة. وحتى بالنسبة لإيران وأفغانستان؛ نشأت نظم شبه استعمارية داخل كل منها، أما فى تركيا فقد سعت النخبة السياسية إلى الانضمام إلى العالم الغربى من خلال نبذها لهويتها التاريخية والتنكر لماضيها الحضارى الإسلامى.

وجاءت نهاية الخلافة العثمانية منسجمة مع الهيكل الداخلى للنظام العالمى القائم خلال تلك الحقبة. فقد استطاعت الخلافة العثمانية كمؤسسة سياسية الاستمرار فى الإمساك بزمام السلطة عبر التاريخ الإسلامى حتى سنة ١٩٢٤, وتخطت كل المحن التى مرت بها مثل هجمات المغول فى القرن الثالث عشر الميلادى. وكان لإسقاط الخلافة خلال تلك المرحلة دلالة مزدوجة فى البرهنة على ما وصل إليه تهميش الفكر السياسى الإسلامى فى شئون السياسة الدولية: الأول على مستوى النظام العالمى والثانى داخل العالم الإسلامى.

فعلى المستوى العالمى، كانت نهاية الخلافة هى نهاية النظام العالمى الإسلامى كبديل للنظام الاستعمارى الغربى. وأدى ذلك إلى خلق حالة من الغموض بشأن مفهوم «دار الإسلام» من حيث كونه مركزاً لنظام عالمى بديل (٣). وكان ذلك انهياراً لآخر معقل من معاقل مناوئة الاستعمار كنظام عالمى قمعى، ومناهضاً كذلك لأيديولوجية التحديث كعدو نظرى ومؤسسى لدود ليس للرؤية الإسلامية الحضارية فقط، وإنما للرؤية الإنسانية الفطرية أيضاً. وهكذا، وللمرة الأولى فى تاريخ العالم الإسلامى أضحت الأمة عنصراً خاملاً على الساحة السياسية الدولية. وقد أنتج هذا الخمول توتراً نفسياً اجتماعياً داخل العالم الإسلامى بسبب التناقض بين القوة النظرية للإدراك الذاتى، وضعف المكانة الدولية فى الوقت نفسه. وتجلى هذا التوتر بوضوح داخل المجتمع التركى بصفته آخر مركز لنظام الخلافة.

وعلى المستوى الداخلى فى العالم الإسلامى، تجلى المظهر الثانى من مظاهر التهميش فى تهالك الهيكل الداخلى للمجتمعات الإسلامية. فقد تآكل دور الفكر الإسلامى فى شئون السياسة وفى توجيه الحياة اليومية خلال تلك المرحلة. وتدهور الوضع المركزى للمؤسسة الإسلامية لصالح مؤسسات حديثة أرست دعائمها السلطات الاستعمارية والنخبة العلمانية الحاكمة. وآلت التغييرات الجذرية فى المؤسسة التعليمية خلال تلك المرحلة الاستعمارية إلى أن أصبحت أداة لتخرج كوادر نخبوية تتوسط بين المراكز الاستعمارية وبين المجتمعات المستعمرة، وخصوصاً خلال حقبة الاستعمار الجديد فى المرحلة الثالثة كما سنوضح بعد قليل. وبذلك ضمنت القوى التوسعية الغربية استمرارية الهيمنة الاستعمارية.

كان تهميش الإسلام فى تركيا - التى لم تعان من سلبيات الحكم الاستعمارى المباشر - أكثر شمولاً وتأثيرًا مما حدث داخل المجتمعاتَ الإسلامية الأخرى . فالنخبة السياسية التى تنصلت من جميع المسئوليات التاريخية لتركيا ، وتخلت عن حقوقها وروابطها مع العالم الإسلامى ، هذه النخبة صاغت فكرًا استبداديا مطلقًا كى يتسنى لها التحكم فى جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية كافة لصالح عمليات التغريب الشامل . واستهدفت القضاء على كل ما يعرقل سير الثقافة التركية نحو الحضارة الغربية ، وذلك عبر خلق ثقافة جديدة ، وهوية سياسية جديدة ، ونظم تعليمية جديدة ، بل وتفسير جديد للتاريخ . صحيح أن تلك المحاولة كانت طموحة ومثالية(يوتوبيا) فى تطلعها نحو تغيير حضارى كلى يتجاهل معطيات الثقافة والتاريخ والقوى الاجتماعية والسياسية المتجذرة فى المجتمع التركى ، ولكن التجربة التركية أثبتت خلال القرن العشرين أن محاولات الإكراه الحضارى تولد رفضاً للتكيف مع التوجهات الغربية ، وأن التغيرات التى قادتها النخبة السياسية الحاكمة المتغربة لن يكتب لها النجاح أبداً .

بيد أن تلك الممارسات قد ألقت بظلالها على السياسة الإسلامية خلال تلك المرحلة . ويمكن تحليل ذلك من خلال ملمحين أساسيين :

أولهما يتمثل فى ظهور محاولات لتفسير نهاية الخلافة ، ونشوء البنية السياسية الحديثة . ويمكن عرض التوجهات الأساسية لهذه المسألة من خلال ثلاثة تصورات عبرت عنها ثلاث شخصيات بارزة . التصور الأول هو إنكار رسالة الإسلام السياسية ، رغم إنها كانت الركن الركين فى مؤسسة الخلافة . وتبنى على عبد الرازق هذا التصور فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم» ، وكان يهدف من وراء ذلك إلى نفى التناقض الحادث فى الواقع المعاصر من خلال إنكار النظرية التاريخية وممارسة الخلافة كمؤسسة سياسية . أما التصور الثانى فقد تمثل فى محاولات إصلاح المؤسسات السياسية ، وقدم الشيخ رشيد رضاً أفضل نموذج على هذا التوجه فى كتابه «الخلافة الإسلامية» ، وحاول أن يمزج فيه بين المقومات التقليدية والحديثة بهدف إعادة إحياء نظام الخلافة . وسعى أنصار التصور الثالث لتقييم نظام الحكم الإسلامى ضمن إطار فلسفى نظرى عام ، مشدداً على التجديد فى المفاهيم والمبادئ التقليدية ، وكان فى مقدمة هؤلاء محمد إقبال ، الذى حاول فى كتابه «تجديد الفكر الإسلامى» أن يعيد تفسير وظيفة «الإجماع» فى ترسيخ روح الحكم الجمهورى .

أما الملمح الثانى فيتمثل فى غياب العلاقة العضوية بين الدولة وبين المساهمات المجتمعية الإسلامية التى لطالما وصفت بأنها ممارسة تاريخية. والدليل على ذلك هو ظهور الجمعيات والجماعات الأهلية الإسلامية التى تسعى لملء الفراغ الذى أحدثته الدولة. وللمرة الأولى فى التاريخ واجهت الجماهير المسلمة مشكلة تطبيق التعاليم والتوجيهات الإسلامية بدون دعم من الدولة، بل إنه تعين على الشعب فى بعض الدول الإسلامية أن يتحمل عبء أداء الواجبات الإسلامية، وأن يواجه القوة التى تملكها الدولة، الأمر الذى فجّر مواجهات اجتماعية وسياسية عنيفة. لقد تسلمت الشعوب المسلمة مسئولية «الجهاد» ضد القوى الاستعمارية، وهو دور كان يفترض أن تقوم به السلطات السياسية الحاكمة، كما أصبحت الشعوب مركزاً للمقاومة الإسلامية ضد تيارات العلمانية الساعية لتهميش الإسلام فى حياة المسلمين اليومية، ونشطت حركات مثل الإخوان المسلمين فى مصر والجماعة الإسلامية فى بكستان، وجماعة النور فى تركيا خلال تلك الفترة، واستهدفت هذه الحركات إقامة نظم جديدة وبديلة فى الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين.

وكانت المشكلة السياسية المركزية خلال تلك الفترة هى كيفية تطوير إطار نظرى ومفاهيمى جديد بعد عمليات تهميش المفاهيم والمؤسسات التقليدية، وذلك حتى يمكن التغلب على مشاكل هذا التهميش فى الممارسة السياسية. وبعد سقوط الخلافة العثمانية قادت الشعوب الإسلامية مسيرة المواجهة ضد قوى الاستعمار، واندلعت المواجهة بين النظام الدولى المهيمن وبين الشعوب الإسلامية، ولم تكن هذه المواجهة فى حقيقة الأمر سوى حرب غير متكافئة وميئوس منها فى نظر النخبة العلمانية التى آثرت انتهاج سياسة تمالئ سياسة سادتهم الاستعماريين. وقد ظن السادة المستعمرون ومن ورائهم أتباعهم من النخبة العلمانية أنهم بصدد التشفى والثأر من الحضارة الإسلامية بينما هى تلفظ أنفاسها الأخيرة، وبعد أن تكالبت عليها قوى الحداثة والاستعمار. إلا أن أحلامهم ذهبت أدراج الرياح بعد أن نهضت الحركات الإسلامية مستبسلة فى الاستمساك بالهوية الإسلامية، وفى تقوية الإدراك الذاتى الأصيل ونشره بين جموع المسلمين، الأمر الذى وفر رصيداً نفسياً مسانداً لجهود إحياء الروح الإسلامية خلال المراحل اللاحقة.

المرحلة الثالثة : فقد تتجلى فى تكوين الدول الإسلامية خلال المرحلة التى أعقبت الثورات المناهضة للاستعمار . والواقع أن أجندة العالم الإسلامى النظرية والعملية قد تغيرت لتتماشى مع التطورات الجديدة ، وتغيرت أيضاً نتيجة لردة الفعل ضد الاستراتيجيات الاجتماعية السياسية التى نشأت خلال عملية تكوين البنية السياسية السلطوية فى إطار النظام الجديد للدولة القومية .

كان السؤال الأول متعلقاً بالنخبة السياسية التى قادت ذلك التحول من البنية الاستعمارية إلى نظام الدولة القومية . فقد أنيطت بالنخبة العلمانية التغريبية - دون غيرها - مهمة التغيير لسبب بسيط وهو تجنب الجماهير المسلمة للنظم التعليمية الاستعمارية خلال المرحلة السابقة . وفى عديد من البلدان الإسلامية استغلت النخب العلمانية التغريبية النجاح العسكرى الذى أحرزته حركات الجهاد ضد القوى الاستعمارية ، وسخرت ثمار هذا النجاح من أجل وضع البنية السياسية لنظام الدولة القومية . كما فضل السادة المستعمرون أن تمسك تلك النخب العلمانية بمقاليد الحكم لتكون أداة لاستمرار الروابط الاستعمارية فى إطار الاستعمار الجديد ، إلى جانب الشعارات البلاغية الزائفة التى رفعتها هذه النخبة عن الاستقلال السياسى والسيادة الوطنية .

وقد ساعدت النظم الاقتصادية والسياسية والثقافية التى ابتدعتها الدولة القومية الحديثة فى ظهور نمط جديد من التبعية للنظام العالمى المسيطر . هذا برغم صعوبة التوفيق بين الهوية الإقليمية وما تؤدى إليه من انقسامات وتجزئة ، وبين التصورات السياسية للجماهير الإسلامية المبنية على وعى شامل وعميق بأنهم يشكلون أمة واحدة . وأدت صعوبة التوفيق هذه إلى نشوء توجهات ديناميكية جديدة على المستويين النظرى والتطبيقى ، الأمر الذى شجع المفكرين ومنظرى الجماعات الإسلامية على السعى من أجل وضع مفاهيم جديدة ، وصوغ أطر نظرية متطورة لتحل محل الخلفية التقليدية التى لم تعد تساير مستجدات الواقع المعاصر .

وفى هذا السياق احتل مفهوم «الدولة الإسلامية» مكانة مركزية فى النظرية السياسية الإسلامية ؛ حدث ذلك فى الوقت الذى لم تكن هناك أسس نظرية ولا ممارسات عملية سابقة توضح كيفية التعامل مع مثل هذا المفهوم المستحدث ؛ فطوال التاريخ الإسلامى ، وعندما كان النظام العالمى الإسلامى هو النظام السائد والمطبق فعلاً ، كان من غير

الممكن تصور نشوء دولة غير إسلامية أو سلطة سياسية علمانية فى إطار هذا النظام . ولهذا جرى استخدام مفهوم «دار الإسلام» لوصف المنطقة الجغرافية التى تقع تحت سلطة السياسية الإسلامية ، التى تستطيع تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية فيها .

وانطلاقًا من هذا المنظور ، ظهر جلياً التنافر بين مفهوم «دار الإسلام» ، وبين النظام العالمى المبنى على مفهوم «الدولة القومية» . لقد كان مفهوم «دار الإسلام» منسجمًا نظريًا وتطبيقيًا مع النظام العالمى الإسلامى ، ومع ذلك ، وبسبب التعايش السلمى بين الحكومات الإسلامية المتعاقبة(٤) وبين مجموعات أهل الذمة ـ التى حافظت على استقلاليتها وأسهمت فى صبغ الحضارة الإسلامية بصبغة تعددية ـ لم يكن مفهوم «دار الإسلام» ليصبح مجرد عنصر من عناصر نظام «الدولة القومية» ، إذ هو فى الواقع يشكل بديلاً كاملاً له . ولما ظهرت حاجة المسلمين إلى وضع مفاهيم جديدة خلال تلك الحقبة التى تزامنت مع ظهور نظام الدولة القومية ، تجلى الدور المحورى لمفهوم «الدولة الإسلامية» فى السعى لإعادة صياغة نظرية الحكم الإسلامى برؤية حديثة . وكان الخطاب الفكرى السياسى الجديد لكل من المودودى وسيد قطب وعلى شريعتى ، دليلاً على هذا التوجه ، وثمرة من ثماره .

إن التساؤل الذى عالجناه فى الفصل السادس بشأن الشرعية السياسية ، والتحيز المسبق لدى مراكز القوى فى النظام العالمى الذى يقوده الغرب خلال الفترة التى نتحدث عنها ، قد أثرا على المجتمعات الإسلامية بكل فئاتها ، بما فى ذلك المجموعات ذات التوجهات العلمانية المتطرفة . فالجميع أدرك أن تهميش وإقصاء الدول الإسلامية من الساحة الدولية سوف يستمر برغم تبنيهم سياسات موالية للغرب . وقد جاء تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامى بموجب قرارات القمة الإسلامية ـ التى انعقدت عقب الهجوم على المسجد الأقصى وإحراقه فى سنة ١٩٦٩م ـ ليشكل نقطة تحول مهمة ، ويوضح أن ثمة تغيراً نفسياً وسياسياً قد حدث . فللمرة الأولى منذ سقوط الخلافة العثمانية تدرك النخب السياسية الحاكمة فى العالم الإسلامى مدى حاجتها للعمل المشترك ، وتنتبه إلى أهمية تقوية موقف الدول الإسلامية على الساحة العالمية . ويمكن أيضاً اعتبار هذا التطور تعبيراً عن العلاقة التصادمية بين مراكز القوى السياسية على الساحة الدولية وبين العالم الإسلامى .

وعلى أية حال فإن الضغوط والسياسات القمعية التى مارستها مراكز القوى الدولية فيما يتعلق بالمشاكل السياسية التى ينوء بها العالم الإسلامى ـ وخاصة فى قضية فلسطين ـ قد دعمت هذا التوجه التعاونى بعد موقف القوى الغربية المتحيز لليونان فى الأزمة القبرصية، على الرغم من القمع والكبت اللذين تعرض لهما المسلمون حتى العلمانيون منهم فى تركيا، التى سبق أن تخلت عن جميع مسئولياتها الدولية، مما أكد ضرورة التوحد مع العالم الإسلامى مرة أخرى. وهكذا بدأت النخب والشعوب على حد سواء تدرك أن التحيز الغربى والعداء الذى تمارسه القوى الدولية ضد العالم الإسلامى أمران مستمران، ويمارسهما الغرب تحت غطاء من الشعارات الإنسانية الرنانة، من قبيل نظام الأمن الجماعى الذى تبنته الأمم المتحدة.

هناك جانب آخر يتعلق بنظام الحكم الإسلامى خلال تلك المرحلة وهو تغير النموذج الأساسى للقيادة الاجتماعية السياسية والفكرية داخل الحركات الإسلامية. فبالمقارنة مع الزعامة السياسية التقليدية التى تزامنت مع الجزء الأول من تلك المرحلة، نشأ نموذج قيادى جديد من خريجى المدارس الحديثة. وكان رواد هذا النموذج من الأطباء والمهندسين وعلماء الاجتماع يحاولون إعادة صياغة النظرية الإسلامية وصبها فى شكل جديد أكثر تماسكًا من الناحية التنظيمية. وأطلق المحللون الغربيون المراقبون لحركة الإحياء الإسلامى على تلك الجهود التنظيرية اسم «أدلجة الإسلام». والحقيقة إنها كانت ردة فعل طبيعية من جانب الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية التى أجبرت على أن تكون هامشية وغير فاعلة على المستويين الداخلى والخارجى. ومن المفارقات أن سياسات القمع و التحيز ضد العالم الإسلامى قد أسهمت فى تقوية نزعة إحياء معايير الحضارة الإسلامية والاحتكام إليها. وظهرت ثمار هذه النزعة بوضوح فى نهاية القرن العشرين عندما انتشر شعور متزايد بالثقة بالنفس، وأدى هذا الشعور بدوره إلى توليد حيوية اجتماعية وفكرية وسياسية فى مختلف أرجاء العالم الإسلامى.

المرحلة الرابعة: بدأت هذه المرحلة مع ظهور تغير جذرى فى أولويات النظم الحاكمة فى العالم الإسلامى على المستوى النظرى والتطبيقى، وبخاصة بالمقارنة مع المرحلة الثانية السابق ذكرها. فقد تجدد الإدراك الذاتى الإسلامى، وعاد بقوة متخلصًا

من عقدة الدونية التى سيطرت على الذات المسلمة خلال المرحلة الاستعمارية . وبعد أن ظن كثيرون أن الثوابت والمعايير الحضارية الإسلامية باتت فى النزع الأخير ـ وخاصة خلال المرحلة الثانية التى تحدثنا عنها ـ أظهرت مرونة فائقة وقدرة على التجدد فى نهاية القرن العشرين . ويمكن القول إن الانتصار الذى تحقق فى أفغانستان ضد السوفييت بفضل قوة الإدراك الذاتى لدى المسلمين وإصرارهم على البقاء ، قد أسهم فى إظهار جوانب الضعف فى الكتلة الاشتراكية ، كما أسهم فى زعزعة دعائم نظام الثنائية القطبية على الساحة الدولية . وكشف كل من السقوط المدوى للاشتراكية ، وتداعى النموذج الحداثى ، عن أبعاد جديدة لحركة التجديد والإحياء الإسلامى التى استطاعت صياغة أشكال حديثة من الفاعليات النفسية والفكرية والاجتماعية والسياسية .

وبالرغم من الصعاب والتحديات التى تقف أمام تطوير مركز حضارى بديل ـ كما أوضحنا فى الفصل السادس ـ إلا أن هذه الحيوية الحضارية سوف تتحول على المدى البعيد إلى تفهم أكثر عمقًا لنظم الحكم فى العالم الإسلامى . ولن يؤدى السلوك التصادمى الذى تتبناه مراكز القوى الغربية إلا إلى تحفيز هذه العملية ودفعها إلى الأمام . وهذا ما تؤكده التجارب الماضية للصدام بين الغرب والعالم الإسلامى . فقد أسهمت المواجهة بين قوى الاستعمار والشعوب المسلمة فى زيادة تمسك هذه الشعوب بإدراكها الذاتى خلال أكثر الفترات ضعفاً فى تاريخ الحضارة الإسلامية ، فى وقت كان النموذج الحداثى يشهد فيه أوج ازدهاره وتفوقه على الثقافات التقليدية من جهة ، وفى وقت استطاعت فيه السياسة الصدامية المتحيزة ـ التى انتهجتها القوى الغربية المهيمنة على النظام العالمى ضد الدول الإسلامية المشتتة ـ إجبار المسلمين على الإذعان والتعاون من أجل مصالحها القومية من جهة أخرى .

وكما بينا آنفًا فإن محاولات تشويه صورة العالم الإسلامى وتصويره على أنه فى موقف متناقض مع النظام العالمى الجديد هو أسلوب جديد من أساليب المواجهة التى يفرضها الغرب ، ولن يؤدى هذا الأسلوب إلا إلى تحفيز سعى العالم الإسلامى لإيجاد بديل حضارى جديد . وسوف تؤدى أزمة نظام الدولة القومية بالمسلمين إلى مناقشة الهياكل السياسية الأساسية ، والمعايير الحضارية التى ظهرت فى المرحلة الثالثة التى سبق الحديث عنها . ويمكننا أن نلاحظ المؤشرات الأولى لهذا السعى الجديد فى أكثر من بلد

عربى وإسلامى؛ منها مثلاً الجزائر والأردن ومصر، حيث أحرزت الجماعات الإسلامية انتصارات سياسية لافتة فى الانتخابات العامة. كما يمكننا القول إن التأثيرات السلبية التى يولدها النظام العالمى الجديد على العالم الإسلامى، ومحاولاته الدءوب للحفاظ على الوضع الراهن - الذى تشكل فى المرحلتين الثانية والثالثة - لن تحول دون بزوغ قوى ومؤسسات فعّالة فى العالم الإسلامى كضرورة من ضرورات تطوير نظام عالمى بديل على المدى البعيد. ولن يكتب لأية قوى سياسية داخل العالم الإسلامى البقاء إذا ما استمرت فى إنكار مدى تعاظم النفوذ الإسلامى: عدا بعض الأنظمة الحاكمة التى اكتسبت شرعيتها بمساندة القوى السياسية الغربية - كما هو الحال فى الجزائر - التى قد تغوص فى مستنقع من القلاقل والتوترات كلما تقدمت الحركات الإسلامية وأضحت أكثر تركيزاً وفعالية، على النحو الذى تظهره التطورات التى شهدتها السنوات الأخيرة.

وتعتبر السياسة الخارجية التركية فى العقدين الأخيرين خير مثال على القبول المتنامى للقوى الإسلامية على الساحة الداخلية. فتركيا التى قبلت بانتهاج سياسة خارجية منكفئة على ذاتها ومتكيفة مع «الأمر الواقع» بعد سقوط الخلافة العثمانية، تتصاعد فيها ضغوط ومطالب القوى التاريخية الإسلامية. وقد دحضت هذه القوى - التى اتسمت بالديناميكية والحيوية - المزاعم القائلة بضرورة عزلة تركيا عن بقية العالم الإسلامى. وتتعرض حدود الدولة التركية لضغوطات مماثلة من قبل المجتمعات الإسلامية مما يعد دليلاً على انعدام شرعية التقسيمات الإقليمية الاصطناعية فى المنطقة، وهو ما تشير إليه هجرات المسلمين من بلغاريا واليونان، وتشير إليه أيضاً عودة ظهور الروابط التاريخية بين البوسنة وكوسوفا ومقدونيا من جهة، وتركيا من جهة أخرى، إضافة إلى إعلان إقليم ناختشفان الوحدة مع تركيا، ومطالبة أذربيجان بالدعم العسكرى ضد أرمينيا، وكذلك الهجرات المتواصلة من منطقة شمال العراق، والمطالبة بالدعم والاعتراف الدولى من قبل جمهوريات شمال القوقاز الإسلامية المستقلة مثل الشيشان وأنجوشيا وأبخازيا وغيرها، فجميعهم يضغطون على تركيا لتحقيق مزيد من التعاون معها، ومن ثم تغيير سياستها الانعزالية أحادية الاتجاه التى ترجع إلى عقد الثلاثينيات من القرن العشرين.

ومن المتوقع أن يلاقى هذا التوجه الجديد قبولاً فى بقية دول العالم الإسلامى. وسوف يغير التيار الإسلامى بالضرورة السيناريو الذى رسمته القوى الاستعمارية للعالم الإسلامى خلال الفترة الثانية. لقد تنبأت القوى الاستعمارية بإمكانية حدوث حركة إحيائية إسلامية فى قلب العالم الإسلامى، وتحديداً فى الشرق الأوسط ضمن المنطقة التى تشمل مصر والحجاز والعراق وسوريا وتركيا، ولذلك حاولت تلك القوى التحكم بمقدرات النظم السياسية داخل هذه الدول. وبرغم ذلك، وعلى غير المتوقع، أخذت البلدان التى تقع فى أطراف العالم الإسلامى بزمام المبادرة خلال العقدين الأخيرين، مثلما نرى فى حركة الجهاد بأفغانستان، وعملية الأسلمة فى باكستان، وإحياء الثقافة والهوية الإسلامية فى منطقة القوقاز ووسط آسيا، وبزوغ آفاق جديدة لبديل حضارى إسلامى فى منطقة جنوب شرق آسيا، وتأسيس حكومة إسلامية فى السودان، والوعى الإسلامى المتزايد فى إريتريا ونيجيريا، والمساندة الجماهيرية الجزائرية لإقامة نظام سياسى إسلامى بديل، والإرادة القوية للشعب البوسنى لإنشاء دولة إسلامية مستقلة فى منطقة وسط أوروبا؛ هذه كلها معطيات ذات مغزى تدل على التوجه الجديد الذى يتبلور فِى دول محيط العالم الإسلامى. وقد شجعت هذه المعطيات الأقليات المسلمة على المقاومة فى مختلف الدول التى توجد فيها، وصعدت مطالبها باحترام الشعائر وحقوق الإنسان فى مناطق متعددة منها إقليم تركستان الشرقية فى الصين، وإقليم مندناو فى الفليپين، وإقليم أراكان فى بورما، وإقليم كشمير بالهند، والحركة الأفخازية فى چورچيا، ومسلمو الفولجا بشمال القوقاز فى روسيا، ومسلمو إقليم شبه جزيرة كرايميا بأوكرانيا، وإقليم كوسوفا فى جمهورية صربيا، هذا إلى جانب الأقليات المسلمة فى بلغاريا واليونان، وكلها دلائل على البرنامج السياسى الجديد الذى يتبناه العالم الإسلامى فى الوقت الراهن.

ولعل أهم سمة تميز هذا البرنامج هى المطالبة بتضافر الجهود والإمكانيات بين الدول الإسلامية، الأمر الذى من شأنه أن يشجع المسلمين على بث الحيوية فى أوصال المفاهيم التقليدية مثل «الأخوة العالمية بين أبناء الأمة»، و«دار الإسلام» كمفهوم لنظام عالمى و«الخلافة» كمؤسسة سياسية لذلك النظام العالمى. وليس من الضرورى التمسك بالأنماط التقليدية القديمة لتلك المؤسسات، فمما لا شك فيه أن إيجاد صيغة جديدة

يعد أمرًا محتومًا لا مناص منه، وخصوصًا بعد التجارب المريرة التى خاضتها الشعوب الإسلامية من جراء السياسات العدوانية التى طبقتها القوى الغربية المهيمنة على النظام العالمى. ويعتبر هذا التوجه محاولة لتطوير نظام عالمى بديل وليس محاولة لتطوير نظام الدولة القومية الذى أكل عليه الدهر وشرب. وسوف تسهم النزعة العامة نحو العولمة فى زيادة الشعور بضرورة التعاون المتبادل بين الشعوب الإسلامية. صحيح أن تلك التوجهات السياسية الحديثة سوف تمر بعدة مآزق عصيبة نتيجة للأزمة الراهنة التى تعيشها الأمة على المستويات الفكرية والاقتصادية والسياسية، غير أن هذه المآزق سوف تتحول حتمًا إلى عملية ديناميكية على المدى البعيد من خلال وضع خطط عقلانية راسخة الخطى بعيدة المدى. وكلما قويت عملية التأسيس النظرى للإحياء الحضارى الجديد، سوف تزداد فاعلية الرؤى والتوجهات الرامية لتحقيق المثل الاجتماعية الإسلامية القويمة.

❊ ❊ ❊

الهوامش :

١ ـ يبدو لى أن فوكوياما نسى أو تناسى أن القوى الغربية الليبرالية الديمقراطية سبق أن دعمت العراق وزعيمه نفسه(صدام حسين)دعماً عسكريا ضد إيران التى كانت رمزاً يتهدد الغرب خلال تلك الحقبة . ومع ذلك يعترف فى هوامش كتابه أنه «بالرغم من كون العراق دولة إسلامية إلا أن حزب البعث الذى ينتمى إليه صدام حسين كان حزبًا عربياً ذا توجهات قومية علمانية ، وإن محاولاته للتمسح برداء الإسلام عقب غزوه الكويت لم تكن سوى محض هراء بالنظر إلى محاولاته لتصوير نفسه كمدافع عن القيم العلمانية فى مواجهة التعصب الإسلامى فى إيران خلال حرب الخليج الأولى» (١٩٩٢ : ٣٤٧) وبالطبع لم يحدد فوكوياما ما الذى يقصده بتسميته للعراق بالدولة الإسلامية ، ولذلك يظل عاجزاً عن تفسير كيفية وجود دولة مسلمة تحت حكم حزب علمانى . إننى أعتقد أنه يخلط بين فكرة الشعب المسلم وبين الدولة الإسلامية ، وتلك هفوة لا تغتفر فى العلوم السياسية . فتعبير «الشعب المسلم» يصف معتقداً يدين به شعب ما ، بينما ينطوى تعبير «الدولة الإسلامية» على معنى انتهاج الدولة لنظام اجتماعى وسياسى إسلامى .

٢ ـ يعكس الجزء التمهيدى من إعلان «التنظيمات» تلك الخاصية . فقد كان الهدف من تلك السياسة الجديدة(آنذاك)هو استعادة قوة النظام الإسلامى و«الشريعة» الإسلامية ، اللذان كانا قوة دافعة للنجاح التاريخى الذى أحرزته الإمبراطورية العثمانية .

٣ ـ بالطبع استمر المعنى القانونى لذلك المصطلح قيد التنفيذ .

٤ ـ بزوغ دول إسلامية عديدة خلال بعض الحقب التاريخية نتيجة لانتشار الإسلام أو نتيجة لعجز الخليفة السياسى جعل من الواضح أن «دار الإسلام» حد سياسى قانونى فاصل يذهب لأبعد من سيطرة تلك الدولة الفردية . وقد استطاعت تلك الدول فى بعض الأحيان ملء الفراغ السياسى الذى نشأ نتيجة لعجز مركز القوة السياسية . مثلما حدث من نضال صلاح الدين الأيوبى ضد الحملات الصليبية . وأحيانًا كانت تلك الدول تطلب موافقة الخليفة لإضفاء الشرعية على نفوذها السياسى . كما حدث من السلطان السلوجوقى طغرل بك عندما طلب ذلك من الخليفة العباسى ، وعندما طلب ذلك أيضاً حاكم بلاد الهند المسلم من الباب العالى فى الآستانة . وعلى الرغم من ذلك لم يعلن أى منهم تحديد «دار الإسلام» بحدود جغرافية كى يتحكموا فيها كيفما يشاءون» . (أحمد داود أغلو ١٩٩٤ : ٢٠١) .

الفصل الثامن

ملاحظات ختامية

إن أكثر الظواهر أهمية خلال العقد الأخير من القرن العشرين هى تلك النزعة المتنامية نحو تحول حضارى حقيقى نتيجة الأزمة الحضارية الشاملة التى خلفها نموذج الحداثة الغربية، على نحو يتهدد الأمن الوجودى والحرية الإنسانية، وهما يمثلان أهم الغايات الأساسية التى ظل الإنسان يبحث عنها على مر التاريخ. فالهزة العنيفة التى أصابت المبادئ الأساسية للنموذج الحداثى ضرورة تعديله وإعادة تشكيله، وهى العملية التى انكبت عليها الحضارة الغربية للتغلب على الاختلالات المفاهيمية والمؤسسية التى انتابت علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة.

وكما ذكرنا آنفًا فإن نظرية النهاية التى تفترض وصول التطور فى الفكر الإنسانى إلى نهايته فيما يتعلق بطرق تحقق السعادة الإنسانية، تتجاهل تلك الاختلالات التى تعترى النموذج الحداثى الغربى، الأمر الذى أدى إلى خلق حالة من التفاؤل الزائف ليس من الناحية الفلسفية فحسب، بل من الناحية السياسية التطبيقية أيضًا. بيد أن التيار العام السائد يشير إلى ظهور نزعة أخرى تهدف إلى إجراء تحولات حضارية من أجل التغلب على هذه الإشكالية. ومن المتوقع أن مثل هذا التحول الحضارى وما سيعقبه من تداعيات فكرية واقتصادية وسياسية سوف يلقى بظلاله السياسية على الساحة الدولية برمتها.

ويقدم النموذج الإسلامى تصوراً شاملاً ومضاداً لحل تلك الإشكالية الحضارية. فالإسلام يؤكد أولاً على القيم الوجودية لحياة الإنسان عبر استقلاله عن أية آليات أو نظم مستحدثة فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. إن الإسلام يقدم هذا الحل لأزمة الاغتراب والعزلة التى خلفتها البيئة الصناعية للنموذج الحداثى. ثانيًا إن التصور الإسلامى لكيفية تحقيق التناغم بين المصادر المعرفية فى مواجهة المركزية المطلقة لمعرفة الإنسان، هذا التصور يهدف لحل المعضلة الحداثية التى سببها العلم وتطبيقاته

التدميرية. ثالثًا: إن المعيارية القيمية الإسلامية التى تستند إلى تلك المفاهيم الوجودية المعرفية التى تتعلق بالله والإنسان والطبيعة، تشكل تصوراً نظريًا يحول دون استبداد الآليات الاصطناعية وسوء استخدام الموارد الطبيعية. وهذه العلاقة المتداخلة بين المفاهيم الوجودية والمعرفة والقيمية هى البعد الفعال(الديناميكى) من منظورها الكلى الذى يشدد على ضرورة تفهم وحدة الحياة، فى مواجهة الطرح العلمانى المنبثق من النموذج الحداثى الغربى.

إن التصور الإسلامى البديل فيما يتعلق بالمعضلة الغربية يضرب بجذوره فى الإدراك الذاتى القوى بصفته مصدراً لا ينضب من المعانى الإنسانية البديلة. ويأتى المفهوم الإسلامى للأمن الوجودى والحرية كنتيجة من نتائج هذا الإدراك الذاتى القوى. فالحرية من المنظور الإسلامى لا تعتمد على القوة ولا تستمد منها، بل هى بالأحرى حالة طبيعية تنبع من الوعى الذاتى. ولذلك لا توصف الحرية الإسلامية بأنها ظاهرة نسبية قد يتمتع بها بنو البشر على قدم المساواة، أو يستعلى بها بعضهم على بعض، ولا توصف الحرية كذلك بأنها حصيلة استغلال المصادر الطبيعية من خلال الآليات والأنظمة المستحدثة. إن الحرية حسب الرؤية الإسلامية تعبير عن نضج روحانى يتحكم ويوجه الأنا الإنسانية. إذن: ليست الحرية رهنًا للقوة، بل هى رهن للوعى الذاتى بالكينونة الإنسانية. ولا يمكن تحقيق الأمن الوجودى إلا إذا أصبحت الحرية الروحانية نمطًا اجتماعيًا من الأخلاق القويمة. وقد حال هذا الإدراك الذاتى الخاص دون التنصل من الثقافة الإسلامية خلال عملية عولمة النموذج الغربى الحداثى، وذلك بفضل قدرة هذا الإدراك على المحافظة على شعور المسلمين بأنهم بصدد مهمة خاصة يتحتم عليهم إنجازها، ولا يمكن تقييدها بأية قيود من خارجها.

ومما لا شك فيه أن التوسع التاريخى الإسلامى خلال القرن الهجرى الأول كان معجزة سياسية تحققت خلال فترة زمنية قياسية. وعلى الرغم من ذلك فإن المعجزة الحقيقية التى أنجزتها العقيدة الإسلامية هى صياغة إدراك ذاتى وشخصية فردية، وفَّرا دافعًا نفسيًا واجتماعيًا لتلك الحيوية الحضارية. وقد أدى الفشل المادى من جراء تبنى النسخة الحداثية من الحضارة الغربية إلى قيام بعض المفكرين المسلمين بتطوير هوية تمزج بين الأصول الإسلامية والأصول الغربية. ومع ذلك فشل هذا التوجه فى إنتاج إدراك

ذاتى جديد قادر على استبدال نظيره الإسلامى التقليدى، أو الحلول محله. ومن ثم دخلت حركة الإحياء الإسلامى فى مرحلة من اليقظة وإعادة اكتشاف هذا الإدراك الذاتى، وخاصة بعد الفشل الذى منيت به الهويات التى فرضت عنوة على العالم الإسلامى. واليوم نجد أن الوعى الوجودى والإدراك الذاتى الإسلامى يقدمان حلاً للأزمة الوجودية التى أعيت الغرب، وتمتلك هذه الرؤية الإسلامية إمكانيات قادرة على ترسيخ أساسات حيوية لحضارة أخرى أكثر مرونة وشفافية.

ويكمن الفارق الأساسى بين التصور الإسلامى ونظيره الغربى فى كيفية الإقرار بصلاحية الآليات الاجتماعية وإضفاء الشرعية عليها. وكما أوضحنا فى الفصل الثانى من هذا الكتاب، فإن الاختلال الأخلاقى المادى المرتبط بالإشكالية الحضارية الراهنة هو نتيجة عجز الإنسان عن أداء دوره فى توجيه النظام القيمى، الأمر الذى اضطره إلى أن يعهد بتلك المسئولية لآليات اجتماعية أنتجت بدورها قيمًا خاصة بها، وبالتالى أصبح لها الحق فى الإقرار بشرعية قيمها الذاتية. وهنا تكمن معضلة الإنسان الغربى تحديدًا، فقد اختزلت نظريات التاريخ الرئيسية بما لها من انعكاسات أيديولوجية دور الفرد-الإنسان ومسئوليته، مما أعطى الفرصة لأجهزة الدولة لأن تقوم بفرض أى نظام قيمى يتراءى لها كنتيجة محتومة للعقلانية المفرطة والحتمية التاريخية، مثلما حدث فى النظام الاشتراكى، وما يحدث الآن فى آليات العولمة الاقتصادية للنظام الرأسمالى. وفى كلتا الحالتين يتبين سوء استخدام السلطة من قبل تلك الآليات وبخاصة الاجتماعية منها، إلى جانب ما تقوم به النخب القومية والعالمية من تحديد مهام غيرهم من البشر وتعيين منزلتهم داخل مجتمعاتهم.

وعلى النقيض من ذلك، لا تفترض المعيارية الإسلامية مثل تلك الحرية المطلقة للآليات والنظم المستحدثة التى يفترض أن تظل متغيرات تابعة للمنزلة الوجودية ولمسئوليات الإنسان فى الحياة. وبالتالى ليست هناك من طريقة لإسباغ الشرعية على تلك الآليات دون الرجوع إلى النظام القيمى للمجتمع المسلم. وينطبق الأمر نفسه على الآليات الفرعية العملية التى يمكن أن تحظى بالشرعية فقط عندما تستهدف تحقيق الأهداف الاجتماعية للمثل والأخلاقيات الإسلامية.

أما بالنسبة للأسس النظرية للأزمة التى تعانى منها الحضارتان الإسلامية والغربية فى الوقت الراهن، فلكل من الحضارتين اتجاه معاكس للأخرى. فأزمة الإدراك الذاتى فى تفاقم مستمر، ولا يمكن التغلب على هذه الأزمة من خلال إجراء إصلاحات ناجحة هيكليًا ومؤسسيًا فحسب، وبخاصة أن أزمة الحضارة الغربية تولدت أساسًا من معضلة العلاقة بين رؤاها الحضارية وتطبيقاتها المؤسسية. والأمر على العكس من ذلك تمامًا فى حالة الحضارة الإسلامية. فالإدراك الذاتى الحضارى والتصورات التى ينطوى عليها لا يزال قويًا فى العالم الإسلامى، على الرغم من أن أنماطه الهيكلية والمؤسسية الحالية لا تعكس خلفيته النظرية ورؤيته الخاصة. وتتولد أزمة العالم الإسلامى تحديدًا من كيفية تفعيل ذلك الإدراك الذاتى على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولم تكن مشكلة العالم الإسلامى قط مشكلة إدراك ذاتى قاصر، بل هى على الأحرى مشكلة كيفية نقله إلى حيز التنفيذ.

لقد نشأت أزمة «الأمة» فى العصر الحديث نتيجة لتطبيق نسخة متخلفة من التحولات الحضارية. وأدت عملية التحول الحضارى المفروض قسرًا خلال مرحلة تغريب العالم الإسلامى إلى تدمير جميع البنى الحضارية التقليدية أو الموروثة، بيد أن هذا التحول عجز عن صياغة تركيبة حضارية حديثة. وكان الغرض وراء فرض ذلك التحول الحضارى فى سياق مرحلة التغريب هو خلق تغيير جذرى من خلال نقل النموذج الحداثى إلى الشعوب الإسلامية لتحقيق وضع أفضل داخل هرمية الدول ضمن النظام العالمى من المنظور الاقتصادى والسياسى، غير أن فشل تلك المحاولة أنتج توترًا نفسيًا وفكريًا وسياسيًا فى العالم الإسلامى؛ بسبب التنافر النظرى والتطبيقى بين النظرية الإسلامية كمشروع مضاد للنموذج الحداثى، وبين الأنماط الفكرية والاقتصادية والسياسية القائمة. وقد شجع الإدراك الذاتى المسلمين على إدراك وتطبيق هذه النظرية بصفتها انعكاسًا قيميًا لمسئولية مقدسة؛ إلا أن السمة الاحتكارية التى تميز الحضارة الغربية الحديثة بصفتها أسلوب تفكير ونمط حياة، والتى تزيد من عالميتها بشكل متسارع ومتواصل، لم تسمح لمثل هذه التطور المؤسسى البديل أن يأخذ مجراه حتى داخل البلدان الإسلامية.

وخلال العقود القليلة الماضية تبلورت خبرتان أسهمتا فى زيادة حدة التوتر بين العالم الإسلامى وبين النظام العالمى، الأولى هى التحيز المتواصل وسياسة الكيل بمكيالين اللذان اتبعهما النظام العالمى فيما يتعلق بالقضايا الحيوية فى العالم الإسلامى؛ الأمر الذى أثار حفيظة الجماهير المسلمة ضد مراكز القوى التى تقبع وراء النظام العالمى وتقوم بتنفيذ تلك السياسات المتحيزة، بهدف التحكم بمقدرات الشعوب المسلمة لمصلحة القوى الأوروبية المسيحية واليهودية. ومن ثم انتشر شعور بين الشعوب المسلمة بفقدان الثقة فى النظام العالمى كوسيط محايد لحل النزاعات. أما الخبرة الثانية فتتمثل فى أن أزمة النموذج الحداثى قد أضعفت خجج الداعين لسياسات التغريب فى العالم الإسلامى، وأدت فى الوقت نفسه إلى زيادة قوة التيار المنادى بأن الإسلام من خلال تصوراته الراسخة قادر على تقديم حل آخر بخلاف ما يقدمه النموذج الحداثى من أجل التغلب على الأزمة المعاصرة.

وثمة نزعة متنامية نحو الصدام بين الحضارتين الإسلامية والغربية، ويمكن أن تتحول هذه النزعة إلى حيوية حضارية خصبة؛ بشرط ألا يؤدى هذا التحدى الحضارى إلى تحيزات مسبقة وانتهاج معايير مزدوجة لتحقيق أهداف براجماتية أنانية. وباستطاعة العالم الإسلامى تحقيق ازدهار حضارى إذا تمكنت النخب الفكرية والاقتصادية والسياسية من استرجاع الانسجام النظرى والثراء التاريخى للحضارة الإسلامية بغية إنجاز ممارسة خلاقة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كما يجب دعم البرنامج السياسى الجديد للعالم الإسلامى بصفته مشروعًا بديلاً للنظام العالمى الجديد المغالى فى النفاق، على أن يكون هذا الدعم عن طريق تشجيع الإبداع الفكرى والكفاءة الاقتصادية والحيوية الاجتماعية، فمثل هذا الازدهار الحضارى لن يقدم فقط حلولاً لمشاكل العالم الإسلامى، بل هو قادر على إيجاد بديل ملائم لإخراج الإنسانية جمعاء من محنتها.

* * *

المـــراجع

Abd ur-Raz›q Ali. (1966). *Al-Islam wa Usul al-Hukm*, Beirut.

Abu-Lughod,J.L. (1989). *Before European Hegemony: The World System A.D.1250-1350*, N.Y.: Oxford University Press.

Ahmed, I. (1987). *The Concept of Islamic State*, London.

Aron, R. (1968). "The end of Ideological Age" in C.I.Waxman *The End of Ideology*: 27-49, N.Y.: Simon and Schuster.

Bacon, F. (1990). *New Atlantis*, Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.

al-Baghdâdî (1981). *Kitâb Usûl al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah.

Bennabi, M. (1991). *Islam in History and Society*, Kuala Lumpur: Berita.

Camilleri, J.A. (1976). *Civilization in Crisis*, Cambridge: University Press.

Clark, I. (1989). *The Hierarchy of States*, Cambridge: Cambridge Univ.Press.

Clough, S. (1961). *The Rise and Fall of the Civilization: An Inquiry into the Relationship between Economic Development and Civilization*, N.Y.: Columbia University Press.

Curtis, J.E. and Petras, J.W. (1970). *The Sociology of Knowledge*, New York: Praeger.

Davutoglu, A. (1994). *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, N.Y.: University Press of America.

Denisoff, S. (1972). *Sociology in Conflict*, California.

Ellis, B. (1979). *Rational Belief Systems*, Oxford:Basil Blackwell.

al-Fârâbî (1985).*Kitâb Ârâ Ahl al-Madînat al-Fâdilah*. Beirut: Dâr al-Machreq.

Faruqî, I. R. (1963). "On The Raison D'etre of the Ummah", *Islamic Studies*, vol.2/ 159-203.

__________ (1982). *Tawhîd: Its Implications for Thought and LIfe*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

Fazlur Rahman (1967). "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man", *Islamic Studies*, vol. 6/1: 1-19.

Feyerabend, P.K. (1981) *Problems of Empiricism: Philosophical Papers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press

Fromm, E. (1990). *The Anatomy of Human Destructiveness*, London:Penguin.

Fukuyama,F. (1990). "Are We at the End of the History", *Fortune International*: 1990/2: 33-36.

__________, (1992). *The End of History and The Last Man*, N.Y.:The Free Press.

Galtung, J. (1985). "On the Dialectic between Crisis and Crisis Perception", S.Musto & C.F. Pinkele, *Europe at the Crossroads* : 3-29, N.Y.:Praeger.

Gibson,J. (1931). *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge: Uni. Press

Green, C. (1989). "Freedom and Determination: An Examination of Yves R. Simon's Ontology of Freedom" in Michael D.Tore (ed). *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, Indiana: American Maritain Association.

Griffin,D.R. (1989). *God and Religion in the Postmodern World*, N.Y: State University of New York Press.

Grünebaum, G.E. von (1962). "Pluralism in the Islamic World", *Islamic Studies*, vol.5/2: 37-59

Haber, R. A. (1968). "The End of Ideology as Ideology" in C.I.Waxman *The End of Ideology*:: 182-206, N.Y.: Simon and Schuster.

Hayes, C.J.H. (1960). *Nationalism: A Religion*, New York: Macmillan

Hegel, G.W.F. (1929). *Science of Logic*, trans. W.H.Johnston and L.G. Struthers, London.

________, (1990a). Philosophy of History, Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.

________, (1990b). Philosophy of Right, Chicago: Encyclopædia Britannica Inc.

Hume, D. (1907). *Essays Moral, Political and Literary*; T.H. Green and T. H. Grose (ed) , 2 vols., 5. ed.; London: Longmans, Green and Co.

Husserl,E (1965). Philosophy and the Crisis of European Man in Phenomenology and the Crisis of Philosophy Trans. Q.Lauer, New York: Harper and Row.

Ibn Khaldûn (1978). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trans. F.Rosenthal. London: Routledge and Kegan Paul in association with Secker and Warburg.

Ibn Tufayl (1905). *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan*. Trans. S. Ockley. Cairo: Al-Ma'âref Printing Office.

Iivonen,J. (1990). "Soviet Foreign Policy Doctrine in Transition",V.Harle & J.Iivonen, *Gorbachev and Europe*, London: Pinter.

Iqbal, M. (1988). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Izzetbegovic, A.A. (1991) *Islam Between East and West*, Indianapolis, American Trust Publications.

Kennedy,P. (1988).*The Rise and Fall of the Great Powers*, London: Fontana.

Kohn,H. (1942). *World Order in Historical Perspective*, Harvard.

Krasnov, V. (1991). *Russia Beyond Communism: A Chronicle of National Rebirth,* Oxford: Westview.

Kubalkova,V & Cruickshank,A. (1980). *Marxism-Leninism and Theory of International Relations*, London: Routledge &Kegan Paul.

Laszlo, E. (1977). *Goals for Mankind: A Report to the Club of Rome on the New Horizons of Global Community*, N.Y.: E.P.Dutton.

League of Nations (1945). *Industrialization and World Trade*, New York.

Marcuse, H. (1972). *One Dimensional Man*, London: Abacus.

Martina, G. (1988). "The Historical Context in Which the Idea of a New Ecumenical Council Was Born", in Latourelle, R., *Vatican II: Assessment and Perspectives,* New York:Paulist Press.

Marx,K. (1967). *Capital*, New York: International Publishers.

al-Mawârdî (1973). *Al-Ahkâm al-Sultânîyyah*. Cairo: Maktabah M. al-Halabî.

Mills, C.W. (1959). The Sociological Imagination, N.Y,: Oxford Uni. Press.
Mumford,L. (1940). *Faith For Living*, N.Y.: Harcourt, Brace and Company.
__________. (1966). *The Myth of the Machine*, N.Y.:Harcourt, Brace and Company.
Naisbitt,J & Aburdene,P. (1990). *Megatrends 2000*, N.Y: Avon Books.
Nasr, S. H. (1986). *Man and nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, K.L.: Foundation for Traditional Studies.
Pipes, D. (1983). *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books.
Polanyi, M. (1983).*Personal Knowledge:Towards a Post-Critical Philosophy*, London:Routledge and Kegan Paul
Popper, K.R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*, tr. by the author from *Logik der Forschung* (Vienna 1934), London: Hutchinson.
al-Qur'ân al-Karîm (1983). Trans. and commentary by Yûsuf 'Ali. Brentwood: Amana Corp.
______________, (n.d.). Trans. M. M. Pickthall. London: Islamic Book Centre.
Ridâ, Rashîd (1988). *Al-Khilâfah*. Cairo: Al-Zahrâ' al-I'lâm al-'Arabî.
Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill.
Roszak,T. (1971). *The Making of Counter-Culture*, London: Faber &Faber.
Runciman, W.G. (1969). *Social Science and Political Theory*, Cambridge.
Russell, B. (1962). *History of Western Philosophy*, 8. ed.; London: George Allen and Unwin Ltd.
Rywkin,M. (1991). "The Communist Party and the Sufi Tarikat in the Checheno-Ingush Republic", *Central Asian Survey*. vol.10;No.1/2, pp.133-145.
Scheler, M. (1963). *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern: Franke Verlag.
Shaybânî (1966). *Siyar*. Trans. M. Khaddûrî as *The Islamic Law of Nations*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Shils, E. (1968) "The End of Ideology" in C.I.Waxman *The End of Ideology*: 49-64, N.Y.: Simon and Schuster.
Stites, R. (1989). *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, N.Y.: Oxford University Press.
Susser, B.(1988). *The Grammar of Modern Ideology*, London: Routledge.
Taftazânî, S. (1950). *Sharh al-'Aqâid al-Nasafî*. Trans. E. E. Elder as *A Commentary on the Creed of Islam*. New York: Columbia University Press.
Toynbee,A,J. (1939). *A Study of History*, N. Y.:University Press.
Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System I.*, N.Y.: Academic Press.
____________, (1980). "The Ottoman Empire and Capitalist World-Economy: Some Questions for Research", in O.Okyar and H.Inalcik (eds.) *Social and Economic History of Turkey*, p.117-122.
____________, (1990). "Marx, Marxism-Leninism, and Socialist Experiences in the Modern World-System", *Thesis Eleven*, 27:40-53.
Williams, J. A. (1971). *Themes of Islamic Civilization*. Los Angeles: University of California Press.

الفهرس



رقم الإيداع ٢٥٣٥ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولى I.S.B.N. - 977-09-1530-0